This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

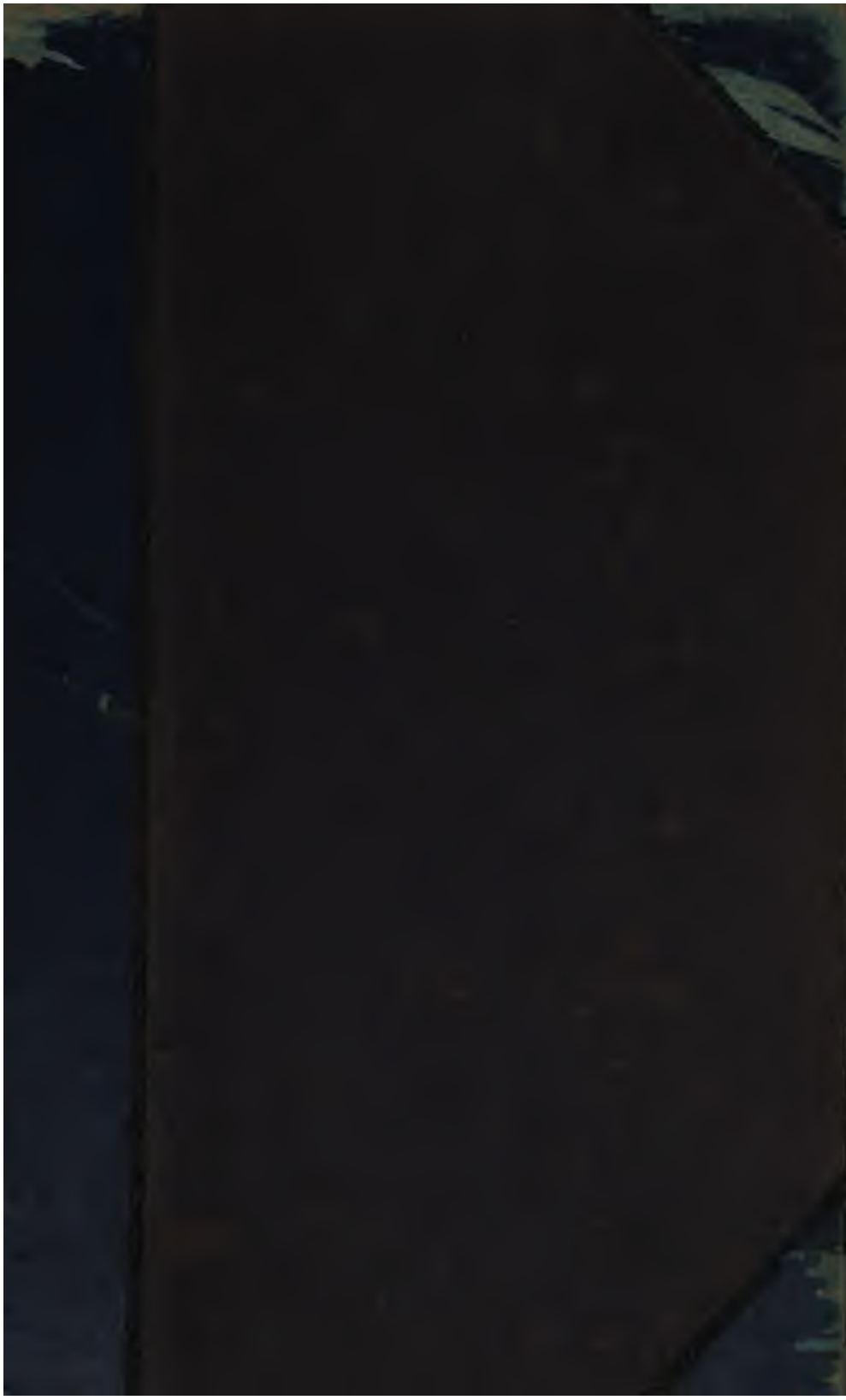
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600070276S

Die Platonische Frage.

Die

Platonische Frage.

Eine Streitschrift gegen Zeller

von

Gustav Teichmüller,
ordentlichem Professor der Philosophie zu Dorpat.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1876.

265. i. 382.

Vorrede.

— Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης τὴν τῶν λόγων ἰδέαν αὐτοῦ (Πλάτωνος) μεταξὺ ποιήματος εἶναι καὶ πεζοῦ λόγου. Diog. Laert. 3, 37.

In meiner „Geschichte des Begriffs der Parusie“ (Barthel, Halle 1873) zeigte ich, dass dieser durch Plato aufgekommene terminus die Immanenz der Idee bedeute, und wie dieser Begriff von Aristoteles, der zuerst Bewegung und Energie schied, zu dem Begriff der Entelechie fortgebildet sei, dass aber Plato und Aristoteles übereinstimmend das letzte Ziel der Weltentwicklung in dem Begriff der Unsterblichkeit oder des ewigen Lebens in der Zeit festgestellt haben. Diese neuen Auffassungen führte ich dann systematischer durch in meinem Buche „Studien zur Geschichte der Begriffe“ (Weidmann, Berlin 1874). Da Zeller's neue Auflage (die dritte) der Philosophie der Griechen noch im Druck begriffen war, konnte er in den letzten Abschnitten auf meine Arbeiten noch Rücksicht nehmen. Er erkannte

aber nur Einzelnes davon an und lehnte im Ganzen meine Auffassung, die sich seiner mythologischen Darstellung Plato's als die philosophische scharf gegenüberstellte, und die desshalb allerdings eine vollständige Umarbeitung seines ganzen Werkes erfordert hätte, mit ziemlicher Entschiedenheit ab. Auf seine Einwendungen antwortete ich kurz in meiner Ausgabe (der fünften) der Historia Philosophiae Graecae et Latinae von Ritter und Preller (Perthes, Gotha 1875); gelegentlich auch in meinen „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe", Heft I: Herakleitos (Perthes, Gotha 1876). Da aber Zeller's Autorität Viele zu einer blinden Zustimmung bewegen kann, so halte ich es für nöthig, in einer besonderen Streitschrift diese Differenz zu behandeln.

Es könnte scheinen, als wäre es für die Wissenschaft eine geringfügige Sache, ob ein paar Gelehrte sich über die Auslegung Plato's streiten. Es handelt sich hier aber um mehr; denn es fragt sich nicht, ob diese oder jene einzelne Stelle richtig oder unrichtig erklärt wird, sondern es dreht sich der Streit um die Principien, um den ganzen Platonismus. Plato nimmt aber nicht bloss in der Geschichte der griechischen Philosophie den wichtigsten Platz ein, indem alle früheren Philosophen, mit Ausnahme der Atomiker, auf ihn hinarbeiten, alle

späteren, mit Ausnahme der Epikureer, aus ihm erklärt werden müssen; sondern seine Macht geht auch durch die ganze Dogmenbildung der Kirchenväter hindurch und durch alle die folgenden Jahrhunderte bis auf unsre Zeit. Bei allen unseren grossen Philosophen hat Plato entscheidenden Einfluss geübt und scheint jetzt, nach einzelnen Indicien zu urtheilen, an Einfluss noch zu wachsen. Die Frage ist desshalb nicht bloss eine hermeneutische und eine historische, sondern in eminentem Grade auch eine philosophische.

Die Verdienste Zeller's zu verkennen, liegt mir fern. Ich bewundere seine unermüdliche und umfassende Arbeitskraft und schätze an seinen Werken besonders die fleissige Rücksicht, die er der gelehrten Literatur zuwendet. Er erreicht dadurch eine grosse Nüchternheit und Besonnenheit, indem er die verschiedenen Auffassungen gegen einander abwägt und die resultirende selbst vertritt. Allein bei diesem seinem Verfahren kommt ein grosser Mangel zu Tage, da sein Gegenstand die Philosophie ist; denn der Compromiss zwischen entgegengesetzten Ansichten muss wieder zu einstimmigen Begriffen führen, und man darf die Wahrheit nicht zwischen zwei Stühle setzen. Die Philosophie verlangt von ihrem Historiker in erster Linie philosophische Be-

gabung und Arbeit. Dass Zeller es an philosophischer Arbeit hat fehlen lassen, bekennt er indirect dadurch, dass er die crassen Widersprüche, die in seiner Darstellung Plato's liegen, selbst hervorhebt und sie dem „göttlichen Plato" zuschiebt, der sich ja, wie er im Phädrus klagt, leider gegen solche Unbill nicht vertheidigen kann.

Ich vertrete in dieser Schrift daher die Forderung, dass man einen Philosophen philosophisch auffassen müsse und versuche die von Zeller hervorgehobenen Widersprüche Plato's ihren Wurzeln nach zu beseitigen, indem ich die Principienlehre exacter behandle, wodurch Plato's Weltauffassung sofort einstimmig wird. Zeller erweist mir eine zu grosse Ehre, wenn er S. 703 sagt: „Teichmüller hat, so weit ich mich erinnere, zuerst unter Allen, die sich bis jetzt mit Plato beschäftigt haben, darzuthun versucht, Plato habe keine individuelle Unsterblichkeit angenommen." Es ist dies nur eine höfliche Umschreibung für die Unvereinbarkeit dieser Auffassung mit der seinigen. Sobald man sich von der Richtigkeit meiner Auffassung überzeugt haben wird, was wohl über kurz oder lang geschehen muss, da Plato keinen Atomismus lehrt, so wird man auch sofort beflissen sein, meine Vorgänger aufzusuchen und wird sie

finden, da jede philosophische Auffassung der Platonischen Grundbegriffe unvermeidlich zu diesem Resultate führt. Denn der individuelle Inhalt der Seele stammt aus ihrer zeitlichen Erscheinung her; der wesentliche Inhalt ist aber nur die Ideenwelt und also identisch in allen Seelen. Dies Identische und Zeitlose aber atomistisch oder monadologisch zu vervielfachen, verbietet Plato durch seinen Begriff vom Princip des Andern, den er bloss braucht, um grade die vielfache Erscheinung des Einen in der Zeit zu erklären. Eine exacte Auffassung der Platonischen Principien zwingt desshalb zu meinem Standpunkte. Plato hat nicht die romantische Grille, sich mit phantastischen Bildern ohne alle reelle Bedeutung zu unterhalten, sondern will diese wirkliche Welt erklären und den wirklichen Menschen staatsmännisch und pädagogisch zu Hülfe kommen oder, wie er es auszudrücken liebt, sie erlösen. Dazu taugen aber nicht die Megarischen transscendenten Ideen, sondern nur die Immanenz des Idealen, die Gemeinschaft des Göttlichen mit der Welt; und nur dies ist Platonismus, dass unser Wesen das Wesen des Vaters der Welt selbst und dass die Welt nicht gottverlassen, sondern durch Theilnahme an ihm eudämonisch, unsterblich und göttlich ist. Durch diese Auffassung wird Plato's Lehre

sehr einfach und übersichtlich und überall einstimmig, und man hat ein festes Princip in der Hand, um die poetisch-mythischen Stellen seiner Dialoge zu verstehen.

Nach meiner Auffassung Schleiermacher's muss ich diesen philosophischen Interpreten Plato's für den Chorführer der von mir jetzt vorgetragenen Lehre halten. In allen Punkten zwar kann ich vielleicht nicht auf seine Autorität hinweisen. Zwei der wichtigsten Grundsätze aber möchte ich ihn hier selbst mit eignen Worten aussprechen lassen. Der erste betrifft den Gegensatz von Seele und Leib, von denen Schleiermacher sagt, dass sie „beide auch schroff genug dem Aeusseren nach geschieden werden, aber doch, wo die Sache selbst redet, nie gänzlich von einander lassen können" (Einleitung zum Phädon, S. 8). Dieser Grundsatz hat eine unermessliche Bedeutung für das ganze System Plato's; denn danach wird man das Reden von Ideen und Seelen, die ganz rein vom Materiellen abgeschieden, transscendent und als selbständige Wesen ausser der Welt stehen sollen, ein für alle Mal unterlassen müssen. Der zweite Grundsatz geht auf das Verhältniss von Unsterblichkeit und Philosophie und von Idee und Seele; er ist aber etwas derb abgefasst, doch thut dies

der Klarheit keinen Abbruch. Schleiermacher betrachtet dort (ebendas. S. 14) als wissenschaftlich nur den Beweis der Unsterblichkeit, wonach Ideen und Seele immer zusammengehören, damit das Gleiche durch Gleiches erkannt werde, und wonach Unsterblichkeit einerseits und Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens andrerseits in Eins verwoben sind; alle andern Beweise und nähere Bestimmungen aber hält er „theils für anmuthiges Gespräch und für Beschwörungen für das Kind in uns, welches thörichter Weise den Tod fürchtet, theils haben sie überhaupt eine andere Beziehung". Denjenigen aber, welche darin wirkliche Beweise und Ueberzeugungen Plato's sehen, sagt er, sie möchten „sich warnen lassen, dass sie sich nicht denen, ohne es zu wollen, beigesellen, welche verwirrt genug träumen, dass nach Plato auch die Ideen ausser der Natur und ausser dem Gemüth noch irgendwo ein, ich weiss nicht auf welche Weise sinnliches oder irgendwie räumliches und äusseres Dasein hätten". Schleiermacher will also weder den Seelen noch den Ideen eine transscendente Existenz bei Plato zugestehen, sondern warnt vor dieser Vorstellung als einer Traumverwirrung und sieht auch gleich die unvermeidliche Consequenz, dass solchen mythisch transscendenten Wesen eine Art

von sinnlicher Existenz ausserhalb dieser einzigen wirklichen Welt zugeschrieben werden müsste. Unter diesen günstigen Auspicien Schleiermacher's und mit Erinnerung an das Heraklitische ὁ εἷς μύριοι will ich meine Untersuchungen beginnen.

Dorpat, November 1875.

Inhaltsverzeichniss.

Vorrede S. IV.

Erstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele.

Einleitung S. 1.

Philosophische Auffassung Plato's S. 1.
Die Unsterblichkeitslehre S. 2.
Unvermeidliches Dilemma S. 3.
Die Unsterblichkeitslehre ist noch von Niemand aus Platonischen Principien deducirt S. 4.

§ 1. Die Stelle im Staat. — Erster Beweis S. 7.

Der Beweis ist nicht durch Induction geführt S. 8.
Indirecte Destruction S. 9.
Der syllogistische Zusammenhang S. 11.
Atomismus. Deductio ad absurdum S. 12.
Der Sinn des ersten Beweises S. 13.

§ 2. Die Stelle im Staat. — Zweiter Beweis S. 16.
Krohn's Einwand S. 21.

Zweites Kapitel.

Individuelle Principien.

§ 1. Allgemeine Voraussetzungen S. 24.
Die Platonische Parmenideskammer S. 24.
Ideen und Einzeldinge bei Zeller S. 27.

§ 2. Die Seele, welche theilnimmt an der Idee des Lebens S. 29.
1. Die Parusie S. 29.
2. Die Epiphora S. 32.
Anwendung dieser termini S. 38.

§ 3. Die Bildung, die wir in den Hades mitnehmen S. 41.
Das Vergessen S. 46.

§ 4. Die unauflöslichen Mischungen S. 50.
Die individuelle Unsterblichkeit der Sonne und der Sterne S. 51.
Die Welt als eingeborener Sohn S. 53.
Ableitung des Individuellen S. 55.

Drittes Kapitel.

Die Seele.

§ 1. **Die Idee und das Theilnehmende** S. 59.

§ 2. **Die Seele als Princip der Bewegung** S. 60.

a. Zur Kritik S. 60.
b. Positive Darstellung S. 66.
Die Seele als Einheit der Principien S. 66.
Die Seele das Sichselbstbewegende S. 67.
Der Paralogismus Zeller's S. 70.
Materie und Raum S. 73.

§ 3. **Einfachheit und Zusammensetzung** S. 76.

a. Idee, Seele, Stoff S. 76.
b. Die einzelne Seele S. 78.
Der mit sich einstimmige Plato S. 82.

Viertes Kapitel.

Mythologie und Philosophie.

Grund des Zeller'schen Platonismus S. 90.
Die Platonische Orthodoxie S. 94.
Beispiel: Analyse des Gorgias S. 95.
Warum greift Aristoteles die Platonische Unsterblichkeitslehre nicht an? S. 101.

Anhang.

§ 1. **Bergmann und Heinze** S. 105.

1. Heinze S. 105.
2. Bergmann S. 108.
   Die Materie S. 110.
   Unklarheit Plato's S. 111.
   Die Ideen S. 112.
   Die Seelen S. 115.

§ 2. **Die Kritik der Platonischen Dialoge** S. 118.

Erstes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele.

Einleitung.

Philosophische Auffassung Plato's.

Die Ueberzeugung, dass Plato der grösste Philosoph der alten Welt gewesen, scheint jetzt immer allgemeiner zu werden, ja man giebt ihm, wie z. B. Bergmann thut, sogar auch schon in Vergleich mit allen modernen Philosophen die Palme als „dem grössten Denker aller Zeiten"*). Die Feststellung des Massstabes, nach dem solche Messungen überhaupt erst erlaubt sind, will ich nicht in Erwägung ziehen; dagegen möchte ich hier nachdrücklich eine Forderung betonen, die, auch wenn Plato nicht den höchsten Rang einnähme, jedenfalls berechtigt wäre, nämlich, dass man seine Lehren nicht nach Art der Chroniken verzeichnen darf, sondern dass man bei ihm als einem Philosophen immer einen Zusammenhang der einzelnen Lehren mit

*) Bergmann, Beurtheilung des Kriticismus, S. 100.

den Alles beherrschenden Grundgedanken annehmen muss. Dieser Forderung wird aber in den Darstellungen der Platonischen Philosophie ausgewichen, und man glaubt seine Pflicht gethan zu haben, wenn man gelegentlich anmerkt, es sei diese oder jene einzelne Lehre wohl nicht ganz consequent in Rücksicht auf andre Lehren. Am Crassesten ist die Geschichtsschreibung aber in Bezug auf die Unsterblichkeitslehre Plato's verfahren, die bei Plato gänzlich in Mythen eingewickelt erscheint und dennoch von den gelehrtesten Historikern unbefangen als eine Hauptlehre Plato's verzeichnet wird, indem man nur mit mehr oder weniger Dreistigkeit einige Verzierungen davon zu beseitigen wagt, da man einige Verlegenheit zu fühlen doch nicht umhin kann, wenn man das Märchen ganz unabgeputzt mit allen seinen mythologischen Zierraten vortragen wollte.

Die Unsterblichkeitslehre.

Ich habe in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe diese Lehre ausführlich erörtert und gezeigt, dass sie mit den Platonischen Principien nun und nimmer sich zusammenreimen lässt. Es liegt ihr speculativ das Motiv zu Grunde, die Ewigkeit der Ideenwelt, die sich der Seele des Menschen durch die Weisheit offenbart und das wahre Wesen der Seele ausmacht und ihr ein unsterbliches Leben in sterblicher Hülle verleiht, zu beweisen, ethisch aber das Interesse, im Anschluss an die religiöse Orthodoxie dem Streben nach der Tugend auch noch den pathologischen Antrieb zu gewähren, der für die Masse der Menschen von allen Religionen angewendet wird, nämlich sie, durch Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits, williger zu machen, um sich den Vorschriften der Philosophie zu unterwerfen. Da ich diese Betrachtungen für hinreichend halte, so bleibt mir jetzt nur übrig, die Einwendungen, welche von den

Vertretern des alten Standpunktes gemacht sind, zu würdigen. Es wäre ja recht schön, wenn wir den grossen Philosophen, der für die ganze europäische Cultur der wissenschaftliche Vater des Unsterblichkeitsglaubens gewesen ist, wirklich als Lehrer und Entdecker der Principien, auf denen solche Ueberzeugung beruhen muss, betrachten könnten; wenn wir aber sehen, dass seine Principien unausweichlich und durch die unmittelbarsten und einfachsten Folgerungen diesen Glauben aufheben, so verbietet das wissenschaftliche Gewissen, solchen Wünschen zu Gefallen in kritikloser Weise seine Märchen als Lehrsätze zu überliefern.

Unvermeidliches Dilemma.

Unter Unsterblichkeit versteht man allgemein die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode; keiner der Platonischen Beweise nimmt aber, wie ich gezeigt habe, die mindeste Rücksicht auf die Individualität, sondern alle beziehen sich bloss auf das allgemeine Wesen der Seele, in welcher das ewig Seiende, die Ideenwelt zur Erkenntniss kommt. Die Individualität wird nur in den Mythen berücksichtigt. Man kann desshalb, wenn man den Unsterblichkeitsglauben bei Plato festhalten will, nicht umhin, ihn aus einem Philosophen zu einem schwächlichen, abergläubischen Gemüthsmenschen zu machen, der in Sachen der Religion seine wissenschaftliche Ueberzeugung unterdrückt und sich mit dem sacrificio del intelletto den geheimnissvollen und unglaublichen Sprüchen alter Priesterüberlieferung unterwirft. Diesem Dilemma kann man nicht entgehen. Entweder muss man Principien bei Plato nachweisen können, welche eine Ewigkeit des Individuellen verbürgen, und dies wird Niemand gelingen, da die Platonischen Principien das Allgemeine enthalten, und das Individuelle dem Werden (γένεσις), dem Ent-

stehen und Vergehen angehört; oder man muss Plato dem Aberglauben unterwerfen, was Niemand wagen wird, der mit dem Geist der Platonischen Philosophie auch nur wenig bekannt ist. Folglich bleibt nichts übrig, als die Unsterblichkeitslehre aufzugeben und dem Plato nicht als Lehrsätze das zuzuschreiben, was nur zu der Form des Mythus gehört, den er als geistvoller Mann auszulegen und im Sinne seiner eigenen wissenschaftlichen Lehre metaphorisch zu gebrauchen weiss. Plato wie Heraklit und die Stoiker und wie alle geistvolleren Philosophen stimmen immer mit der Religion überein, weil sie wissen, dass die reine Wahrheit eine Höhe philosophischer Begabung und eine solche wissenschaftliche Arbeit voraussetzt, die man von der Masse des Volkes nie erwarten darf, dass daher für das Volk die Wahrheit immer im Gewande des Mythus erscheinen muss und nur metaphorisch und in Geheimniss und Gleichniss erkannt werden kann*).

Die Unsterblichkeitslehre ist noch von Niemand aus Platonischen Principien deducirt.

Zunächst ist nun die Thatsache sehr bemerkenswerth, dass Niemand bis jetzt gezeigt oder zu zeigen versucht hat, wie die Unsterblichkeitslehre mit den Platonischen Principien zusammenhängt. Da diese Lehre eine so grosse Rolle in der Welt gespielt hat, so wäre das doch die erste Forderung der wissenschaftlichen Arbeit an dem Platonischen System, nachzuweisen, wie die Grundgedanken Plato's mit Nothwendigkeit diese Lehre einschlössen, ebenso wie der Spinozismus sie ausschliesst. Die blosse Meldung, dass sich eine solche Behauptung bei Plato findet, hat für die Wissenschaft nur ein untergeordnetes

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 373.

Interesse der Curiosität, wenn man nicht beweisen kann, dass sie ein organischer Bestandtheil des Ganzen ist. Nur dadurch könnte es sich aber erweisen lassen, dass Plato und nicht etwa bloss Sokrates den Glauben an die individuelle Fortdauer gehabt hat. Wenn man aber meint, es heisse „Eulen nach Athen tragen", wenn man dies noch darthun wolle*): so müsste, meine ich, dann wenigstens zuerst bewiesen werden, wesshalb grade bei Plato die Geschichtsschreibung der wissenschaftlichen Forderungen sich entschlagen und mit einer Aufzählung von Dogmen sich begnügen darf.

Darum kann es mich auch wenig anfechten, dass Zeller**) und Krohn***) allen Nachdruck auf die bekannte Stelle im Staat legen, wo die sich gleich bleibende Zahl der Seelen behauptet wird. Denn die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele bei Plato ist mir so wohl bekannt, dass ich ja grade diese offenkundige und Niemand verborgene Behauptung zum Gegenstand meiner Arbeit genommen habe, um aus den Principien Plato's nachzuweisen, dass man in derselben wie in unzähligen andern Behauptungen nur eine mythische Form für einen ächten

---

*) Zeller, Phil. d. Griechen, Bd. II, 1, 3. Auflage, S. 704.

**) Zeller a. a. O.

***) Krohn, Der Platonische Staat (1876), S. 277. Krohn sagt von mir: „Aber das durfte Teichmüller doch nicht verschweigen, dass unmittelbar dem Beweise die Worte folgen: 611 A *ἐννοεῖς, ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί· οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους.* Das ist sicher eine sehr deutliche Pluralität." Die Gerechtigkeit dieses Vorwurfs wird man daraus erkennen, dass ich dort S. 127—129 diese selbige Stelle aus dem Staat angeführt, den darin liegenden Beweis analysirt und auf Syllogismus gebracht und die Tragweite grade dieser Worte erörtert habe. Ich habe kein anderes Interesse als die Wahrheit und würde sehr dankbar sein, wenn man durch Prüfung meiner Argumente die Sache förderte.

Platonischen Begriff habe. Der wissenschaftliche Plato lehrt, dass die Unsterblichkeit zwei Bedeutungen habe. Die erste enthält die Ewigkeit der Gattung des Menschen durch die Fortpflanzung und die relative Fortdauer des Individuellen durch beständige Erneuerung im Werden; die zweite aber die Philosophie, die durch sittliche und intellectuelle Katharsis uns von der Sinnlichkeit, den Begierden und Meinungen abtrennt und als Tod der Sinnlichkeit das ewige Leben in der zeitweiligen Erkenntniss des Ewigen darbietet. Unsterblich sind wir in jedem Augenblick, sagt Plato, wo wir das Unsterbliche erkennen. Eine andere Unsterblichkeit giebt es nicht im Platonischen System*).

Es ist aber immerhin sehr interessant, wenn man sieht, dass selbst so bedeutende Gelehrte in den mythischen Bildern hängen bleiben und den darin sich abspiegelnden philosophischen Begriff nicht erkennen, die Frage genau zu erörtern und die Haltlosigkeit der mythischen Auffassung zu zeigen. Kriterium der Wahrheit ist die Widerspruchslosigkeit; Kriterium des Falschen dagegen, wenn die Behauptung gegen die allgemein anerkannten Platonischen Principien verstösst.

---

*) Sympos. p. 207 D. *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ — — καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν — καὶ αἱ ἐπιστῆμαι — — ταύτῃ τῇ μηχανῇ θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα, ἀδύνατον δὲ ἄλλῃ.* Die zweite epoptische Art ist ebendas. S. 211—212 B angegeben und besteht in der zeitweiligen Schauung des Ewigen. Timaeus 90 B. *τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν.*

Man kann zwar das Mythische wieder mit Mythischem vergleichen und wird dann Uebereinstimmung finden, wie z. B. Zeller die Unsterblichkeit mit der Seelenwanderung und dem Gericht im Hades vergleicht und mit der Lehre von der Wiedererinnerung; allein das ist ein unwissenschaftlicher Massstab; denn ein Unbekanntes wird uns nicht bekannt, wenn man es durch ein anderes Unbekanntes erklärt. Die Wiedererinnerung ist um keinen Deut bekannter und wissenschaftlicher als die Unsterblichkeit; sie gehört ebenso in den bunten Farbenkasten der Mythologie. Der einzige wissenschaftliche Massstab zu wahrer Messung ist der streng methodisch gewonnene Lehrgehalt Plato's. Wenn ein mythologisches Bild mit klaren und unbestrittenen, wissenschaftlichen Lehrsätzen Plato's nicht stimmt, so müssen wir die mythische Fassung als Ursache des Widerspruchs fahren lassen und den begrifflichen Kern der Sache, der bloss dichterisch eingehüllt wurde, als das Wahre und Wesentliche behalten. Plato will nicht mit der Einbildungskraft, sondern mit dem Verstande gelesen werden.

---

§ 1.

Die Stelle im Staat. — Erster Beweis.

Wir wollen nun die Stelle im Staat genau analysiren und werden dann indirect und direct zu der Einsicht kommen, dass wir darin nur die mythische Fassung eines sonst unbestreitbaren Platonischen Lehrsatzes haben, der nichts mit individueller Unsterblichkeit zu thun hat, sondern dieselbe auf's Bestimmteste ausschliesst.

Die Stelle heisst: „Wenn es sich nun so verhält, (dass die Seele ein immer seiendes und unsterbliches Wesen ist): so sind die Seelen immer dieselben; denn weder könnten sie irgendwie weniger werden, da keine

zu Grunde geht, noch auch mehr; denn wenn eins von den unsterblichen Wesen mehr würde, so weisst du, müsste es aus dem Sterblichen werden, und also müsste schliesslich Alles unsterblich sein"*).

Der Beweis ist nicht durch Induction geführt.

Wie hat Plato nun den Satz von der Identität der Seelen der Zahl nach gefunden? Hat er ihn durch Induction oder durch Deduction festgestellt? Durch Induction wohl nicht; denn er beruft sich nicht auf Bevölkerungsstatistik; ja diese empirische Untersuchung lag ihm nicht bloss ganz fern, sondern er war sogar, wie man z. B. aus dem Timäus sieht, der Meinung, dass die lebenden Menschenseelen in verschiedenen Zeiten der Zahl nach sehr schwankten, da auf Zeiten der Uebervölkerung wieder Perioden grösserer Störungen auf der Erdoberfläche durch Wasser und Feuer folgten, in denen ein grosser Theil des Menschengeschlechts zu Grunde ginge. An eine gleichbleibende Zahl der Menschen darf man also nicht denken und darum an keine inductive statistische Beweisführung.

Also durch Deduction und zwar auf zwei Wegen. Erstens durch den Begriff der Unsterblichkeit und des Gegensatzes. Die Seelen können nicht weniger werden, weil sie unsterblich sind und das Unsterbliche nicht sterben kann. Die Seelen können nicht mehr werden, weil sie unsterblich sind; denn das Unsterbliche könnte, da ausser ihm nur das Sterbliche vorhanden ist, auch nur aus diesem Gebiete vermehrt werden. So müsste

---

*) Respubl. 611. *τοῦτο μὲν τοίνυν οὕτως ἐχέτω. εἰ δ' ἔχει, ἐννοεῖς, ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἂν που ἐλάττους γένοιντο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους· εἰ γὰρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα.*

also das Sterbliche unsterblich werden, was der Begriff nicht zulässt*). Ich bitte genau zu untersuchen, ob Plato auch nur im Mindesten einen andern Gedankengang genommen, als den, dass sich die Gegensätze ausschliessen, und dass also weder das Unsterbliche sterben, noch das Sterbliche unsterblich werden kann.

Indirecte Destruction.

Ehe ich den zweiten Gedankengang darlege, will ich erst indirect beweisen, dass die numerische Gleichheit individueller Seelen, die aus dem ersten gewonnen zu sein scheint, nichts als eine Metapher für die Identität des Wesens ist.

Man kann dies sofort aus den von Plato gebrauchten Worten selbst erkennen; denn Plato sagte nicht, die Seelen blieben gleichviel der Zahl nach (etwa ἴσαι τὸν ἀριθμόν), sondern immer dieselben (ἀεὶ αἱ αὐταί). Wer für den Sprachgebrauch Plato's ein geschärftes Auge hat, weiss gleich, dass der Ausdruck „immer dieselben" auf die Identität der Idee (ταὐτότης) hindeutet.

Der zweite Gedankengang bestätigt diese Auffassung vollständig; aber selbst in den zunächst folgenden Worten des ersten Ganges liegt ein weiteres Zeichen; denn obwohl Plato zuerst in dem mythischen Ausdruck bleibend von mehr (πλείους) und weniger (ἐλάττους) Seelen gesprochen und dadurch den Schein erregt hat, als handle es sich um eine Zahl, so fügt er doch hinzu: „denn wenn eins der Unsterblichen mehr würde, weisst du, so müsste es aus dem Sterblichen werden". Was soll das nun heissen: „Eins der Unsterblichen?" (ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων.) Soll man an eine Seele denken? Das wäre wohl sehr spasshaft; denn durch Vermehrung würden dann ja zwei

*) Ibid. 611 B. ὁ γὰρ λόγος οὐκ ἐάσει.

oder mehrere Seelen entstanden sein und die Eine Seele wäre doch nicht vermehrt, da sie immer Eine Seele bleibt. Denkt man sich die Vermehrung aber durch Volumenzunahme, so käme keine Vermehrung der Seelen nach der Zahl zu Stande. — Diese Erklärung ist also ausgeschlossen. Man sieht sich daher gezwungen, von dem Begriffe der Quantität mit Plato auf die Qualität überzuspringen. „Eins der Unsterblichen“ kann nur heissen: „eine Art von der Gattung des Unsterblichen“. Und unsterblich und ewig sind die Ideen ganz allein. Daher bedeutet der Satz: dass eine Idee nur aus der ihr entgegengesetzten zunehmen könnte, was aber, wie Plato hinzufügt, der Begriff oder die Definition nicht zulässt. Um dies an Beispielen zu erläutern, so könnte das Grade nur wachsen durch das Ungrade, das Gerechte nur durch das Ungerechte, das Schöne nur durch das Hässliche, das Gleiche nur durch das Ungleiche und so hier das Unsterbliche nur durch das Sterbliche. Der Beweis wird also nach dem Satze des Widerspruchs durch die Identität der Begriffe geführt, und man sieht auf's Deutlichste, dass es sich um die Identität (*αἱ αὐταί*) der Seele handelt und nicht um eine Quantität. Diese Identität kann aber mythisch und imaginär als eine gleiche Zahl aufgefasst werden, und wenn irgend ein moralisches oder religiöses Interesse dies verlangte, so könnte man auch ebenso gut behaupten, dass die Dreiecke der Zahl nach immer dieselben wären, da sie weder vermehrt noch vermindert werden könnten; vermindert können sie nicht werden, da ein Dreieck nie zu einem Nichtdreieck werden kann, weil und so lange es ein Dreieck ist; vermehrt aber auch nicht, weil ein Nichtdreieck nicht zu einem Dreieck wird, so lange es ein Nichtdreieck ist. Ebenso wäre das Schöne, Gerechte, Grade, Gleiche u. s. w. der Zahl nach immer sich selbst gleich. Dass dabei aber die Vorstellung der Zahl nur

der Einbildungskraft angehört, sieht ein Platoniker auf den ersten Blick; denn es wäre eine lustige Frage, wie viel Grades oder Gleiches der Zahl nach das immer Seiende enthielte? Ebenso spasshaft aber ist es, wenn man die Zahl der Seelen normiren wollte! Und nur die sich an die Einbildungskraft nebenbei wendende mythische Darstellungsweise Plato's ist daran Schuld, dass Zeller und Andere sich von den Bildern fangen lassen und den Begriff nicht erfassen.

Der syllogistische Zusammenhang.

Wie nichtig die ganze Vorstellung von einer ewig gleichen Zahl von Seelen ist, ergiebt sich aber auch einfach aus einer Analyse des syllogistischen Zusammenhangs. Denn wenn die Zahl der Seelen immer gleich wäre, so würde daraus die Unsterblichkeit derselben ohne Weiteres folgen, d. h. es würde folgen, dass die nach dem Tode scheinbar verschwundenen Seelen im Hades dennoch leben müssen. Allein diesen Schluss macht Plato nicht; denn wie sollte die Prämisse der Gleichheit der Seelenzahl wohl festgestellt werden können? — Plato macht aber den umgekehrten Schluss, d. h. er deducirt aus dem Begriff der Seele, welche der Gattung nach zu dem Unsterblichen gehört, die gleiche Seelenzahl. Nun ist es aber in die Augen fallend, dass man aus der Qualität nicht die Quantität ableiten kann, dass die Identität des Gattungsbegriffs als solche nicht durch eine bestimmte Zahl wissenschaftlich erreicht wird; denn obgleich zu dem Dreieck als Dreieck nichts hinzukommen und nichts davon abgehen kann, so wäre es doch mehr als wunderlich, wollte man daraus die Ueberzeugung schöpfen, dass in der Welt eine bestimmte und immer gleiche Zahl von Dreiecken existirte. Dem Plato aber eine solche absurde Vorstellung zu imputiren, haben wir kein Recht, so lange man noch nicht ver-

verpflichtet ist, den Goethe'schen „goldenen Baum des Lebens" für metallisch anzusprechen, so lange es überhaupt noch eine Auslegungskunst giebt. Ich erlebte es einmal, dass Jemand den Aristoteles für einen sehr beschränkten Kopf erklärte, weil er behauptet habe, der Staat wäre früher als die einzelnen Bürger da. Als man ihn auf die Nothwendigkeit einer philosophischen Auslegung aufmerksam machte, protestirte er lebhaft, indem er betheuerte, dass er zu lesen verstände, und diesen Satz auf das Deutlichste mit eigenen Augen schwarz auf weiss erblickt hätte, und er liesse sich keine Flausen vormachen. Nicht besser ist die Behauptung derer, welche aus dieser Stelle im Staat die individuelle Unsterblichkeit als Platonischen Lehrsatz erkennen wollen.

Atomismus. Deductio ad absurdum.

Man kann den Gegenbeweis auch durch deductio ad absurdum führen; denn wenn Plato wirklich aus dem Begriff der Seele als einer unsterblichen ihre immer gleiche Zahl von Existenzen abgeleitet hätte, so hätte er ja auf's Bestimmteste einen Atomismus gelehrt. Und man müsste dann entweder eine abgeschmackte Folgelosigkeit in Plato's Kopfe annehmen, oder denselben Schluss auf die Elemente, die Thiere, die Pflanzen, ja auch auf den Schmutz, die Tische u. s. w. ausdehnen und würde dann die aberwitzigste, atomistische Gesellschaft beisammen haben, die sich vor der geistreichen Anaxagoreischen Homöomerienlehre nur sehr unvortheilhaft auszeichnen könnte. Der Atomistik wird Niemand entgehen, wer die immer gleiche Zahl unsterblicher Seelen annimmt, und er möge dann nur nicht versuchen, mit solcher Vorstellung der Ideenlehre nahe zu kommen, weil es seinem Atomismus gehen würde, wie dem Schnee an der Sonne.

Der Sinn des ersten Beweises.

Wir müssen nun positiv zu sagen wissen, was Plato denn in seinem Beweise ausdrücken wollte. Dies habe ich aber in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 129, schon genügend entwickelt. Da es aber nach Plato erlaubt ist, das Richtige und Wahre auch zweimal zu sagen, so will ich hier das Wesentlichste noch einmal darlegen, und es wird sich dann an diese Erörterung von selbst der zweite Gedankengang Plato's anschliessen, in welchem er selbst seine Auffassung deutlicher macht.

Plato's ganzes Philosophiren ist immer darauf gerichtet in dieser fliessenden Sinnenwelt ein alles beherrschendes Gesetz nachzuweisen, welches Alles umfasst und nach ewiger Ordnung bestimmt. Dieses Gesetz findet er in den Ideen, welche in Wahrheit das Feste in der Welt und die Gränze bilden. Ihnen steht die ungeordnete Bewegung, das Gränzenlose, das Mehr und Weniger, das bald-so, bald-anders und das Unendliche gegenüber*). Darum kommt den Ideen die Ewigkeit zu, dem Werdenden aber die Zeit; gleichwohl ist die Zeit nicht kleiner und nicht grösser als die Ewigkeit, sondern sie ist ihr Spiegelbild und ist dem Urbilde congruent**). So ist die Welt als Ganzes nothwendig ein Begränztes; denn ohne an dem Sein als der Gränze theilzuhaben, könnte sie überhaupt nicht existiren. Eine bestimmte endliche Grösse, in einer Zahl von Fussen oder Stadien ausgedrückt, versucht Plato aber der Welt nicht zu geben und ebensowenig sie für gränzenlos zu erklären, weil sie dann von der Gränze, als dem Gesetze der Dinge, nicht mehr um-

*) z. B. Tim. 27 D.
**) Ibid. 37 D.

schlossen wäre. Darum bleibt diese Bestimmung in der Negative stehen. Die Welt kann nicht grösser und nicht kleiner werden, sondern sie ist sich immer gleich, nicht durch die gleiche Zahl von Atomen, sondern durch die Wesensbestimmtheit, durch die Identität der Idee. Darum hat die Welt keinen Mund, um von Aussen her Luft einzuathmen; denn es ist ausser ihr weder Luft noch sonst etwas vorhanden; ebensowenig hat sie einen After, denn sie bedarf nicht, etwas abzusetzen, und das Seiende kann nicht in das Nichtsein übergehen. Alle diese Processe sind desshalb innerweltliche; der Tod des einen Dinges ist das Leben des Andern; die Luft lebt vom Wasser und das Wasser von der Luft; das Entgegengesetzte vom Entgegengesetzten; das Lebende von dem Todten, das Todte von dem Lebenden. Es kann eben nichts zu Grunde gehen seinem Wesen nach, sondern nur seiner Erscheinung nach. Das moderne Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches auch die früheren Philosophen schon erkannt hatten, wird von Plato zuerst bestimmter formulirt, obgleich er allerdings weit davon entfernt ist, demselben eine experimentelle Grundlage und einen mathematischen Ausdruck zu geben. — Ebenso geht es nun den Seelen. Damit nicht alle Seelen todt oder alle lebend sind und also Stillstand eintritt, was gegen das Gesetz der Welt wäre, welches die Gemeinschaft des Einen und des Andern, der Gränze und des Unbegränzten ist: so müssen die Lebenden aus den Todten werden und die Todten aus den Lebenden. Nimmt man dies nun wörtlich, so kommt lauter Unsinn heraus; denn die Todten müssen dann auch leben und folglich können die Lebenden nicht mehr aus ihnen werden; denn es kann ja jedes nur aus seinem Entgegengesetzten entstehen, das Lebende nur aus dem Todten, die Luft durch die Verdunstung des Wassers, und das Wasser aus der Erkaltung der Luft. Wenn

das Wasser aber selbst schon Luft wäre, so könnte nicht erst Luft daraus entstehen, sondern es wäre vorbei mit dem Werden. Es ist darum nur dem Wesen nach oder der Möglichkeit nach Luft und es muss noch eine Ursache hinzukommen, die Wärme. So entstehen die Thiere und Menschen aus dem, was Nichtthier und Nichtmensch ist, aber nur durch eine hinzukommende Ursache, indem die schon bestehenden Thiere und Menschen die Nahrung in bestimmten Organen umwandeln in lebendige Wesen. Darum können zwar, wie Plato lehrt, die Menschen niemals alle nicht existirt haben, weil sie sonst gar nicht hätten zur Existenz kommen können, sondern es hat ewig Menschen gegeben*) und natürlich ebenso alle andern Wesen; die Zahl der individuellen Existenzen ist aber grossen Schwankungen unterworfen.

Diesem unendlichen Kreislauf des individuellen Werdenden und Vergehenden gegenüber steht aber das Allgemeine, das Gesetz, die Gränze, die Idee in ewiger Identität, nicht mehr und nicht weniger werdend, sondern sich immer selbst gleich. Und der Mensch hat zu diesem idealen Princip eine andere Stellung, als alle anderen Wesen. Die andern folgen bloss dem Gesetz, das ihnen immanent ist; die Menschen aber folgen als individuelle Existenzen auch diesem Gesetz und kreisen zwischen Geburt und Tod unaufhörlich, indem die Lebenden aus den Todten und die Todten aus den Lebenden werden; aber sie haben den Vorzug, dass dieses Gesetz sich ihnen durch die Vernunft zugleich als ihr eigenes Wesen offenbart, wodurch sie nicht als individuelle Existenzen, wohl aber durch ihre allgemeine oder bildlich uralte Natur an der Ewigkeit dieses Princips Antheil haben und mitten im

*) Vgl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., I. Herakleitos, S. 234 und Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 177 ff. 350. 604.

Tode des Werdeprocesses ewig und unsterblich sein können durch die Philosophie*). Die Philosophie ist das Höchste, das die Götter dem sterblichen Geschlechte verliehen haben und verleihen können; denn sie kredenzt die Ambrosia des ewigen Lebens in der Zeit**).

Dass dies nun der wahre Sinn Plato's sei, ergiebt sich auf's Evidenteste durch seine eigenen Erklärungen in dem zweiten Gedankengange, den wir jetzt verfolgen wollen.

---

§ 2.

Die Stelle im Staat. Zweiter Beweis.

Um den zweiten Gedankengang zu verstehen, müssen wir das zuletzt Bemerkte genau in Erinnerung haben; denn die Welt oder alles in der Zeit Werdende, die einzelnen Seelen eingeschlossen, ist eine Verknüpfung der Ideenwelt als des Einen mit dem Nichtseienden als dem Princip des Andern. In der individuellen Seele sind desshalb nothwendig auch diese beiden Composanten, deren Resultirende sie ist. Wenn man nun das Princip des Andern durch den Tod abscheidet, so bleibt das Eine der Ideenwelt übrig. Dies ist das unsterbliche Wesen der Seele, welches wir durch die Philosophie erkennen; denn Philosophie ist Ideenerkenntniss. Wenn wir also unsere ewige Natur erkennen wollen, so müssen

---

*) Resp. 521 E. *πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς ὥσπερ ἐξ Ἅιδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν; — ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὐσα ἐπάνοδος, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.* Ibid. 518 C. *ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν.*

**) Phaedrus 247 E. Nektar und Ambrosia. Timaeus 47 B. Philosophie.

wir philosophiren; denn das philosophirende Subject geht zusammen mit der Idee als dem erkannten Object. Alles Individuelle aber muss dabei verschwinden, und sofern sich noch Individuelles einmischt, sofern ist die Erkenntniss noch nicht rein (*καθαρόν*) und das Object noch nicht das Identische (*ταὐτόν*); denn das Object ist nur Eins und schlechthin einfach (*μονοειδές*). — Ich will nun den ganzen Passus übersetzen, damit die Phantasie der vielen individuellen Seelen von Plato selbst aufgehoben wird. Ich lasse grösstentheils Schleiermacher übersetzen, verschärfe aber überall den Ausdruck, wo Schleiermacher nicht treu und exact genug ist. Die Worte schliessen unmittelbar an den ersten Gedankengang an, welcher mit der deductio ad absurdum endigte, dass „sonst zuletzt Alles unsterblich sein müsste".

„Allein*) weder dieses lass uns glauben, denn die Vernunft lässt es nicht zu, noch auch wiederum,

---

*) Respubl. 611 B. *Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, μήτε τοῦτο οἰώμεθα, ὁ γὰρ λόγος οὐκ ἐάσει, μήτε γε αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχήν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητος τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὑτό. Πῶς λέγεις; ἔφη. Οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ' ἐγώ, αἴδιον εἶναι σύνθετόν ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή. Οὔκουν εἰκός γε. Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν· οἷον δ' ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελαβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷόν ἐστι καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ διαθεατέον, καὶ πολὺ κάλλιον αὐτὸ εὑρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν· νῦν δὲ εἴπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται* (d. h. diese Erklärung der Seele und ihrer Unsterblichkeit ist zwar wahr, aber nur der Orthodoxie entsprechend, da wir auf ihre Erscheinung in vielfacher Existenz hinblickten und noch nicht eigentlich philosophirten). *τεθεάμεθα μέντοι διακείμενον αὐτό, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥᾳδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ*

dass die Seele ihrer wahrhaftesten Natur nach derartig ist, dass sie an und für sich vieler Manigfaltigkeit und Unähnlichkeit und Verschiedenheit voll sei. — ‚Wie meinst du das?' sprach er. — ‚Nicht leicht', sprach ich, ‚wird ewig sein, wie sich uns doch jetzt die Seele gezeigt hat, was aus Vielem zusammengesetzt ist und nicht die schönste Zusammensetzung besitzt.' — ‚Man sollte freilich nicht denken.' — ‚Dass die Seele ein Unsterbliches ist, erzwingt sowohl der eben vollzogene Beweis als die übrigen. Wie sie aber der Wahrheit nach beschaffen ist, das muss man nicht an ihr sehen wollen, verunstaltet wie

---

τοῦ τά τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετρίφθαι καὶ παντελῶς λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὄστρειά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ ἐοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτως καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν· (Nach dieser Vergleichung giebt er nun die Methode an, wie das wahre Wesen der Seele erkannt werden kann.) *ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαύκων, ἐκεῖσε βλέπειν. Ποῖ; ἢ δ'ὅς. Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενὴς οὖσα* (als Subject) *τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι* (als Object), *καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὁρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου, ἐν ᾧ νῦν ἐστί, καὶ περιχρουσθεῖσα πέτρας τε καὶ ὄστρεα, ἃ νῦν αὐτῇ ἅτε γῆν ἐστιωμένη γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων.* (Nach dieser Schilderung der Apokrypsis der Seele [vgl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., Herakleitos, S. 35 ff.] deutet er ihre reine oder wahre Natur an.) *καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως.* (Vorsichtig lässt er diese Frage offen, da sie nicht einfach zu entscheiden ist; denn die Seele besteht aus Subject und Object, aus dem Theilnehmenden und der Idee; aber Beides ist durch die schönste Zusammensetzung [s. oben *τῇ καλλίστῃ συνθέσει*] zu einer ewigen Gemeinschaft verbunden.) *νῦν δὲ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη, ὡς ἐγῷμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν. Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.*

wir sie jetzt nur sehen durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andere Uebel; sondern so wie sie ist, wenn sie rein wird, als eine solche müssen wir sie genügend mit der Vernunft dialektisch betrachten, und viel schöner wirst du sie dann finden, und dass sie viel evidenter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit unterscheiden wird und Alles, was wir nur eben besprochen haben. Jetzt aber haben wir zwar richtig von ihr geredet, doch nur danach, wie sie in ihrer gegenwärtigen Erscheinung sich zeigt; wir sehen sie aber nur in einem solchen Zustande, wie die, welche des Meeresgottes Glaukus ansichtig werden, damit doch nicht auch schon seine ursprüngliche Natur erblicken, weil sowohl seine alten Gliedmassen theils zerschlagen, theils zerstossen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm Andres von Aussen angewachsen ist, Muscheln, Tang und Gestein, so dass er eher einem Thiere ähnlich sieht, als dem, was er seiner Natur und seinem Wesen nach war. In solchem Zustande sehen wir auch die Seele durch unzählige Uebel. — Aber, o Glaukon, dorthin müssen wir unsere Blicke richten.' — ‚Wohin?' fragte er. — ‚Auf die Philosophie, die sie treibt, und wir müssen die Objecte bemerken, die sie erfasst, und die Gemeinschaft, die sie erstrebt, da sie dem Göttlichen und Unsterblichen und Immerseienden verwandt ist, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte, von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befindet, und wenn Gestein und Muschelwerk rings herum abgeschlagen ist, welches ihr jetzt, da sie Erde schmaust, erdartig und steinig in Vielheit und Wildheit rings herum angewachsen ist in Folge der sogenannten glückseligen Schmausereien. Und dann erst würde einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig oder einartig ist, und wie und auf welche

Weise sie sich verhält. Jetzt aber haben wir ihre Zustände und Arten, die sie in dem menschlichen Leben hat, wie ich glaube, genügend auseinandergesetzt.' — ‚Ganz gewiss', sagte er." —

Nachdem Plato in dem ersten Gedankengange gezeigt hatte, dass der Seele Identität zukomme und dass sie das Mehr und Minder ausschliesse, so geht er in diesem zweiten Gedankengange dazu über, die individuelle Vielheit, welche nur durch Verschiedenheiten des Zustandes entsteht, und welche er zuerst noch in der absonderlich spielenden Vorstellung, dass die Seelen nicht mehr noch weniger werden können, stehen gelassen hatte, ganz abzustreifen. Denn er macht darauf aufmerksam, dass wir in diesem Leben die Seele gar nicht nach ihrer wahren und ursprünglichen Natur erblicken, sondern nur wie den Meeresgott Glaukus in einer Verkleidung, die dadurch entsteht, dass die Seele Erde schmaust, d. h., dass die Seele in der Welt ist. Die wahre Natur der Seele ist rein (καθαρόν), d. h. vorweltlich oder transscendent (χωρισθέν). Durch die glückselige Bewirthung, d. h. durch die Geburt und das Sinnenleben, wird sie immanent und zugleich in die Vielheit und die Unterschiede der Zustände zerrissen*). Will man daher ihr Wesen wiedererkennen und sich aus ihrer zeitlichen oder

*) Oder sollen die Seelen in ihrem intelligiblen Himmel vielleicht auch Zechgelage haben und Erde aufgetischt bekommen? — Man versteht dieses Bild historisch sehr leicht. Es geht auf Heraklit zurück. (Vgl. meine Neuen Stud. zur Gesch. der Begr., I. Heraklit, S. 136.) Aristoteles hat diese Vorstellung von Plato aufgenommen, wenn er meint, dass nur das Feuer und die immanente Idee Nahrung zu sich nehmen. Es ist der zur Function (ἐντελέχεια) umgewandelte Verbrennungsprocess (ἀναθυμίασις). Daher ist die reinste Verbrennung des Stoffes das höchste Seelenleben und bewirkt die reine Abscheidung aus der Sinnenwelt (εἰλικρινές).

sterblichen Erscheinung erheben, so muss man philosophieren; denn die Philosophie allein hat als Object das Ewige, die Ideenwelt, und, wie diese ist, so ist das Wesen der Seele. — Wo bleiben nun die vielen Seelen? Wie will man Vielheit ohne Unterschiede setzen? Die Unterschiede aber gehören der sterblichen Natur; denn die Philosophie hat nur einen einzigen Gegenstand, und die Ideenwelt ist nicht in vielen Exemplaren vorhanden und nicht heute so und morgen so, sondern immer dieselbe. Das Kennzeichen der Idee ist die Identität. Weg also ist die Vielheit, und weg ist das Recht der Einbildungskraft, welche die Bilder der sinnlichen Welt mit ihrer individuellen Vielfarbigkeit auf die Einfachheit des Ewigen übertragen will, ohne Rücksicht zu nehmen auf Plato's Grundgedanken.

Krohn's Einwand.

Krohn schliesst sich der Zeller'schen Einwendung an, die ich eben geprüft habe, fügt aber noch ein Wort hinzu*). Er citirt eine Stelle aus meinen Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 130: „Ob dieses Immerseiende aber in einer Pluralität von Seelen auch abgesehen von der menschlichen Erscheinung besteht, wird dadurch auch nicht von fern angedeutet." Die Negative, welche ich daraus zu erkennen glaubte, will Krohn nun durch eine entgegengesetzte Frage aufwiegen und eine Position daraus machen. Er sagt nämlich: „Wie, wenn es gar nicht erst anzudeuten war, weil es sich von selbst verstand? Oder wäre diese Frage ungereimter als die Annahme einer nicht individuellen Fortdauer, die ebensowenig von ferne angedeutet ist?" — Wir sind, Gottlob! nicht dazu verdammt, über Platonische

*) Der Platonische Staat (1876), S. 277.

Lehre durch Fragen und Gegenfragen hin und her zu rathen. Es giebt genug exacte Platonische Lehrsätze, nach denen sich alle diese Fragen mathematisch sicher entscheiden lassen. Nehmen wir einmal Krohn's Voraussetzung an. Es giebt also eine Vielheit unsterblicher individueller Seelen in der intelligibeln Welt, aus welcher sie in die Sinnenwelt eintreten, und in welche sie zurückkehren. Wir erinnern uns nun an Plato's Lehrsatz über die Vielheit und Einheit und fragen daher, wodurch die Seelen viele sind und nicht Eins? Eins sind sie durch ihr Wesen, durch ihre alte Natur, d. h. durch die Ideenwelt, die wir in der Philosophie erkennen. Viel aber können sie doch nur werden durch Raum und Zeit und alle die Ungleichheiten und das Mehr und Minder der körperlichen Bedingungen. Es wäre wohl der Mühe werth, wenn Krohn einmal versuchen wollte, die Vielheit individueller Existenzen ohne diese Bedingungen aus Platonischer Philosophie abzuleiten. Denn das Wesen aller gleichnamigen Dinge ist immer Eins; die unendliche Zahl der individuellen Dinge aber, welche durch Theilnahme an diesem Wesen in Existenz sind, kann sich immer nur in der sinnenfälligen Welt befinden und nicht in der intelligibeln, wo es keine individuellen Existenzen giebt. Soll man neben der Einen ewigen Idee des Stuhles und Tisches auch noch eine Vielheit individuell existirender ewiger Stühle und Tische annehmen?*) Wie der Tischler

*) Ich citire aus Rücksicht auf Krohn's Hypothese nur den Staat und zwar zur Sicherheit dasselbe Buch X, von dem wir handeln, p. 596. *Εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν· ἦ οὐ μανθάνεις; Μανθάνω. Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν· οἷον, εἰ ἐθέλεις, πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. Πῶς δ'οὔ; Ἀλλ' ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν*

nach der Einen Idee eine grosse Vielheit von existirenden Stühlen anfertigt, so bringt die Natur in der sinnenfälligen Welt vermöge des Einen Wesens der Seele die unendliche Reihe der individuellen existirenden Seelen hervor. Vielheit aber in das intelligible Gebiet zu versetzen, heisst Atomismus, nicht Platonismus.

Krohn könnte aber vielleicht noch einen Versuch machen, sich zu vertheidigen, und wir dürfen nichts übergehen, was dem Gegner unserer Auffassung von Vortheil sein würde. Er könnte einwenden, dass die Idee selbst sich doch in Arten spaltet und diese wieder in Unterarten, dass also doch die Vielheit auch in der intelligiblen Welt anzutreffen ist. Allein der Schein dieser Vertheidigung dauert nur kurz. Denn jede dieser Arten und Unterarten ist selbst ein Allgemeines und lässt als einiges Urbild unendlich viele Abbilder in der sinnlichen Welt zu. Es giebt zwar verschiedene Arten von Stühlen, aber von jeder derselben macht der Tischler unzählige Exemplare. Die vielen allein existiren und können verkauft werden, entstehen und vergehen u. s. w.; die Arten aber sind vom Handel und von der Existenz und Individualität ausgeschlossen.

κλίνης, μία δὲ τραπέζης. Nai. Ueber die Epiphora s. unten S. 32 die ausführliche Darlegung.

Zweites Kapitel.

Individuelle Principien.

§ 1.

Allgemeine Voraussetzungen.

Nachdem wir die einzige Stelle, an welcher Plato scheinbar in exactem Ausdruck von einer Pluralität ewiger Seelen gesprochen hat, genügend betrachtet haben, müssen wir nun die Behandlung des Individuellen im Platonischen System principieller erörtern. Dies kann aber nicht wohl geschehen, wenn wir uns nicht vorher entschlossen haben, ob wir Plato überhaupt für einen Philosophen halten wollen, bei dem man einen Einklang der Lehre erwarten darf.

Die Platonische Raritätenkammer.

Da wir gesehen haben, dass die individuelle Vielheit nur der Erscheinungswelt angehört und mit der intelligibeln Natur unvereinbar ist, so kann ich auch keinen Grund erkennen, um es mit Krohn für „selbstverständlich“ zu halten, dass eine Pluralität von Seelen auch abgesehen von der menschlichen Erscheinung im Platonischen System irgendwo unterzubringen sei. Wer es vermag, den Platonismus zu einem Atomismus umzudeuten, den halte ich für einen Zauberkünstler.

Bis jetzt hat man dies aber auch nicht gewollt. Man hält sich nur für berechtigt, sich um die Platonischen Principien gar nicht zu bekümmern; denn man meint, es käme ja gar nicht darauf an, einen systematischen Zusammenhang bei Plato zu suchen, sondern man gestattet sich, in Plato's Kopf beliebige Glaubenssätze niederzulegen wie in einer Raritätenkammer, mögen sie vom selben Geschmack herrühren oder sich widerstreiten. Dass Plato doch wohl auch Philosoph war und den Satz vom Widerspruch als Princip aller seiner Dialektik anwendet, das scheint dabei Nebensache zu sein. So schreibt Zeller*): „Mögen wir endlich noch so klar einsehen, dass es Plato's Beweisen für die persönliche Fortdauer nach dem Tode an wirklicher Beweiskraft fehlt, und möchte sich selbst zeigen lassen, dass sich der Glaube an dieselbe mit den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems nicht vertrage (was aber schwer zu erweisen sein wird), so ist doch die nächste Frage für uns nur die, ob er selbst diesen Glauben gehabt hat oder nicht." — Ich weiss nicht, was Zeller für eine Vorstellung von einem Philosophen hat, wenn er bei einem solchen einen Glauben für denkbar hält, der sich doch mit den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems nicht vertrage. Ein solcher müsste einen Schiebladenverstand haben, um viele absonderliche Meinungen aufbewahren zu können, die, jede von der andern, sorgfältig getrennt sind, damit sie sich einander nichts zu Leide thun. Die Thatsache, dass Plato an persönliche Unsterblichkeit geglaubt hat, lässt sich gar nicht feststellen, ohne auf die allgemeinen Voraussetzungen seines Systems Rücksicht zu nehmen; ohne diese Rücksicht aber zu behaupten,

*) Phil. d. Griech. II, 1. Dritte Aufl. S. 704.

es heisse „Eulen nach Athen tragen", wenn man Plato's Glauben an persönliche Unsterblichkeit noch ausdrücklich beweisen wolle, heisst vielmehr aus Plato's Philosophie ein Raritätenkabinet machen. Denn die allgemeinen Voraussetzungen des Systems enthalten das, was für Plato in erster Linie gewiss und unumstösslich war, was er mit unbedingter Zuversicht glaubte. Anzunehmen nun, er könne nebenbei thatsächlich noch etwas glauben, was sich mit seiner allgemeinen Ueberzeugung nicht vertrage, das heisst sich den Glauben nicht als etwas Lebendiges und Kräftiges in der Seele, sondern wie ein Ding vorzustellen, das man beliebig herumtragen und, wenn es gehörig abgesperrt ist, auch vor einem entgegengesetzten mächtigeren Glauben, schützen kann. Ich betone diese Zeller'sche Behauptung desshalb so stark, weil sie das Mark seines Widerstandes gegen meine Beweise enthält. Denn wenn Zeller mit dieser Behauptung durchdringt, dann habe ich verloren; wenn man aber Plato mit mir nicht für einen Skeptiker und nicht für einen verstandlosen Kopf erklärt, der allerlei widersprechende Meinungen beherbergt, ohne sich um ihre Beziehungen zu bekümmern, der allgemeine Voraussetzungen des Systems hat, d. h. allgemein und schlechthin glaubt, wovon er doch in beliebigen Fällen und grade auch bei dem Mittelpunkte seiner ganzen Weltansicht, bei der Lehre von der Seele, wieder das Gegentheil glaubt, ich sage, wenn man mit mir Plato, den Denker, studiren will, dann hat Zeller verloren. Denn dann gehen alle die mythischen Spielereien mit der Wiedererinnerung, mit den Strafen im Hades, mit der Unsterblichkeit der individuellen Seelen, die ohne Leiber im Hades herumflattern und mit den Göttern spazieren gehen, ohne Gnade in Rauch auf: diese ganze höchst poetische Schilderung wird dann nur zu dem, was sie

ist, zur Mythologie, und wir behalten davon nur den Gedanken und wahren Sinn, der mit den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems sich verträgt, und lassen uns nicht einfallen, von einem Glauben Plato's auch nur hypothetisch zu sprechen, den er nicht glaubt, d. h. der mit seiner allgemeinen Ueberzeugung in Widerspruch stehen könnte.

Ideen und Einzeldinge bei Zeller.

Um zu sehen, wie eine solche principiell unphilosophische Erklärung eines Philosophen auf Schritt und Tritt in Widersprüche führen muss, wollen wir nun hören, was Zeller weiter gegen meine Beweise vorbringt. Zeller sagt*): „Teichmüller glaubt, wenn die Einzelseele keine Idee sei, könne sie auch nicht unvergänglich sein, und findet (Seite 210) einen klaren Widerspruch darin, dass ich im Obigen die Einzelseelen neben der des Ganzen selbständig bestehen lasse, während ich doch S. 554 läugne, dass die Seele eine Idee sei. Worin aber hier der Widerspruch liegen soll, ist mir auch jetzt noch nicht klar geworden. Soll es denn nach Plato überhaupt keine Einzelwesen neben den Ideen geben? Oder sollen diese desshalb, weil sie keine Ideen sind, auch nicht unvergänglich sein können?" — Diese Fragen Zeller's zeugen allerdings nachdrücklicher als Alles, was ich selbst über seine Auffassung rücksichtsvoll bemerkt habe, dafür, dass er auf eine philosophische Auffassung Plato's gänzlich verzichtet. Die Idee wird von Zeller als ein Ding betrachtet, das man ruhig neben die andern gleichnamigen Dinge legen kann. Er wundert sich, wenn ich voraussetze, dass es neben dem Heere keine einzelnen Soldaten, neben der

*) A. a. O., S. 703.

Flotte keine einzelnen Schiffe mehr giebt, und es fällt ihm nicht ein, dass die Idee nach Plato kein einzelnes Ding ist. Giebt es denn neben und ausser dem Magnetismus noch einzelne magnetische Kräfte. Oder sind diese bloss dadurch magnetische, weil das eigenthümliche Wesen des Magnetismus ihnen zukommt? Giebt es neben der Wissenschaft noch einzelne Wissenschaften? Nennen wir denn nicht dieselben bloss desshalb mit diesem Namen, weil das Wesen der Wissenschaft ihnen innewohnt? Bei Zeller gilt hier wieder, was ich oben von der allgemeinen und von der besondern Ueberzeugung zeigte; ihm ist die Idee ein einzelnes Ding neben den andern Dingen, die, wer weiss warum, alle nach dem Namen dieser Idee benannt werden. Soll ich nun diese Auffassung noch besonders widerlegen? Ich glaube, es ist Zeller selbst kaum Ernst damit. Horaz aber will doch nicht verzeihen: quandoque bonus dormitat Homerus. Wie mit allem Einzelnen im Verhältniss zur Idee, so steht es natürlich nun auch mit den einzelnen Seelen im Verhältniss zum Wesen der Seele. Wenn nicht nachgewiesen werden kann, dass die einzelne Seele das Wesen der Seele ist, so kann sie auch nicht ewig und unsterblich sein. Da die einzelne Seele nur Seele ist, weil sie theilhat an dem Wesen der Seele, oder weil dieses Wesen (οὐσία) in ihr anwesend (παρουσία) ist: so ist sie natürlich als individuelle vergänglich, wie sie auch in einem bestimmten Punkte der Zeit erst anfing zu existiren; das allgemeine Wesen der Seele aber bleibt ewig und kommt, wie in der unendlichen Vorzeit, so auch in der unendlichen Zukunft in unendlich vielen andern Seelen immerfort zur Existenz. Wenn man die individuellen Seelen conservirt, so hebt man das Wesen der Seele und damit den Platonischen Idealismus auf und erdenkt einen Atomismus, der zwar auch sehr interessant ist, der aber in Plato's Gedankenkreis nicht

hineinpasst Die philosophische Erklärung Plato's verlangt, dass wir seine Philosophie respectiren.

---

§ 2.

Die Seele, welche theilnimmt an der Idee des Lebens.

Zeller will sich aber für die individuelle Unsterblichkeit auch auf Plato's ausdrückliche Erklärung stützen. Er sagt*): „Sagt Plato denn nicht ausdrücklich (Phaedo 104 B, 105 D, 106 D f.), ausser den Ideen selbst schliessen auch alle die Dinge, mit denen eine Idee immer verbunden ist, das Gegentheil derselben von sich aus, und aus diesem Grunde schliesse nicht bloss die Idee des Lebens, sondern auch die Seele, die an ihr theilnimmt, den Tod aus?" Es erstaunt mich gar nicht, dass Zeller von meinen Beweisen nicht bewegt wird; denn wer die Platonischen Worte so unbefangen aufnimmt und reproducirt, ohne den philosophischen Hintergrund zu berücksichtigen, der hat allerdings mit meinem Plato nichts zu thun. Für die aber, welche Plato, den Philosophen, lesen und das Gelesene auch philosophisch auffassen wollen, ist eine kleine Abschweifung zur Geschichte der Begriffe erforderlich.

1. Die Parusie.

Ich habe schon früher**) gezeigt, 1) dass die Beobachtung uns zunächst das Herbeikommen (*προσιέναι*, *προσελθεῖν*) eines Dinges zu einem andern Dinge vor Augen stellt und ebenso die Entfernung (*ἀπελθεῖν*) des

---

*) A. a. O., S. 703.

**) Gesch. d. Begr. d. Parusie.

einen von dem andern. 2) Bald musste sich nun herausstellen, dass das Herbeikommende auch ideell und unsichtbar sein könne, wie z. B. Krankheit, Ehre, Glück u. s. w. Dennoch durfte man dieselben Ausdrücke beibehalten. Das Ding aber, welchem etwas Derartiges zukommt, erschien dadurch als das Aufnehmende (ἐκδεχόμενον) und Habende (ἔχον, κατέχον). Der Körper nimmt die Krankheit in sich auf, der Mensch hat Glück, besitzt Ehre u. s. w. Dadurch zeigte sich also das Aufgenommene als anwesend (παρουσία) oder als innewohnend (ἐνεῖναι, ἐγγίγνεσθαι) und das Verhältniss des Aufnehmenden zum Aufgenommenen war die Theilnahme (μέθεξις) oder die Gemeinschaft (κοινωνία) *). 3) In dritter Linie musste nun auch die Philosophie diesen Sprachgebrauch für die Logik verwenden. Denn auch die Begriffe liessen dasselbe Verhältniss erkennen. Einem Begriffe kommt ein Merkmal zu (παρεῖναι, oder παραγίγνεσθαι, προσεῖναι), oder es fehlt ihm (ἀπεῖναι), z. B. der Drei kommt zu, ungrade zu sein, und es ist von ihr abwesend das Gradesein. Das Verhältniss ist aber kein räumliches und dingliches, sondern das Merkmal wohnt ganz drin im Subject (ἐνεῖναι), es ist ihm immanent. Plato nannte desshalb die in einem Begriffe liegenden oder anwesenden Merkmale das Darinseiende (τὰ ἐνόντα)**). Aristoteles behielt denselben Ausdruck bei (ἐνεῖναι, ἐνυπάρχειν). Darunter sind also im engeren Sinne nur die communia und constitutiva gemeint. Wenn darum Heinze (wie es scheint,

*) Z. B. Platon. Phaedon p. 105 B. ᾧ ἂν τί ἐγγένηται, θερμὸν ἔσται; — ᾧ ἂν θερμότης oder ᾧ ἂν πῦρ. ibid. C. ᾧ ἄν τί ἐγγένηται, νοσήσει; ᾧ ἂν νόσος oder πυρετός. Ὧι ἄν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; ᾧ ἂν ψυχή.

**) z. B. Platon. Phaedon p. 103 B. ὧν ἐνόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα.

allein) meine Wiedererkennung des terminus Parusie in seiner vorsichtigen Weise noch nicht gelten lassen will, erlaube ich mir, daran zu erinnern, dass ich ja auch einen Einklang der Platonischen Terminologie mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch fordere, da Plato überhaupt keinen engherzigen Gebrauch von einem und demselben Worte macht. Wenn man aber die ganze Gruppe der zugehörigen Ausdrücke vergleicht und bemerkt, wie constant diese Ausdrücke wiederkehren und wie auffallend sie betont werden, so kann kaum weiter ein Zweifel bleiben, dass die Logik diesen Terminus aufgenommen und mit Bewusstsein gebraucht habe. Ich erinnere unter dem Text an einige Stellen*).

*) In meinen Studien z. Gesch. d. Begr. habe ich die schlagenden Stellen aus dem Euthydem angeführt. Hier stehe noch aus dem Gorgias, p. 497 E. *τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ;* Und p. 506 D. *Ἡδὺ δέ ἐστι τοῦτο, οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν; — ἀγαθοί ἐσμεν ἀρετῆς τινὸς παραγενομένης;* p. 507 D. *ὅπως δικαιοσύνη παρέσται τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι.* Und Hippias maj. p. 289 D. *ἐπειδάν τῳ προσγένηται τοῦτο τὸ εἶδος. τί ἐστι τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἆλλα πάντα κοσμεῖται καὶ προσγενομένου αὐτοῦ καλὰ φαίνεται.* E. *ὅπου ἂν τοῦτο προσγένηται — καλὸν φανεῖται.* Und Lysis p. 217 D. *παρείη γ' ἂν αὐταῖς λευκότης. — παρούσης λευκότητος. τότε ἐγένοντο οἷόνπερ τὸ παρόν, λευκοῦ παρουσίᾳ λευκαί.* E. *ᾧ ἄν τι παρῇ, τοιοῦτον ἔσται τὸ ἔχον οἷον τὸ παρόν. — ὅταν μήπω κακὸν ᾖ κακοῦ παρόντος, αὕτη μὲν ἡ παρουσία ἀγαθοῦ αὐτὸ ποιεῖ ἐπιθυμεῖν.* p. 218 C. *διὰ κακοῦ παρουσίαν.* Diese Terminologie findet sich in jedem ächten und unächten Platonischen Dialoge. Aristoteles aber sagt mit Recht, dass nach Anführung von mehreren Fällen ein Zweifel ohne weitere Begründung nicht mehr gestattet sei; denn es ist ermüdend, weiter zu citiren, und der Zweifel unbillig. Top. p. 157 a 34. *ὅταν δ' ἐπάγοντος ἐπὶ πολλῶν μὴ διδῷ τὸ καθόλου, τότε δίκαιον ἀπαιτεῖν ἔνστασιν.* Eine Instanz würde aber hier nichts entscheiden, da ich gar nicht behaupte, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch durch den technischen abgeschafft sei. Plato hat überall auch den gewöhnlichen Sinn der dem Zeugniss der Augen unterliegen-

2. Die ἐπιφορά.

Nicht ganz so gebräuchlich, aber doch auch häufig angewendet ist ein zweiter terminus, dessen Ursprung nach dem Vorigen ganz verständlich ist. Da ein jedes Ding durch die Parusie eines Allgemeinen, oder einer

---

den Gegenwart und der sinnlich-räumlichen Ankunft z. B. Charmides p. 153 C. *Παρεγένου τῇ μάχῃ; Παρεγενόμην.* Und p. 162 C. *ὁ Κρίτιας δῆλος ἦν φιλοτίμως πρός τε τὸν Χαρμίδην καὶ πρὸς τοὺς παρόντας ἔχων.* Aber aus diesem Sprachgebrauch entstand grade der logisch-metaphysische, der nicht ohne Willkür geläugnet werden kann. Z. B. im Charmides finden sich folgende Stellen: p. 157. *ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι. ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥᾴδιον κτλ.* p. 158 B. *εἰ μέν σοι ἤδη πάρεστιν σωφροσύνη,* was gleichbedeutend ist mit dem folgenden ibid. C. *καὶ σωφροσύνης μετέχειν.* Ebenso p. 159. *εἴ σοι πάρεστι σωφροσύνη — — ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἴσθησίν τινα παρέχειν.* p. 160 D. *ἡ σωφροσύνη παροῦσα,* p. 161. *οἷς ἂν παρῇ* und p. 175 E. *μηδέ τί σ' ὠφελήσει ἐν τῷ βίῳ παροῦσα.* Darum muss auch die Apusie in denselben Gedankengang gehören, z. B. p. 174 C. *ταύτης ἀπούσης.* Und im Laches p. 189 E. *εἰ γὰρ ἐτυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὁτουοῦν πέρι, ὅτι παραγενόμενόν τῳ βέλτιον ποιεῖ ἐκεῖνο, ᾧ παρεγένετο, καὶ προσέτι οἷοί τέ ἐσμεν αὐτὸ ποιεῖν παραγίγνεσθαι ἐκείνῳ, δῆλον κτλ.* Diese Wiederholung zeigt deutlich, dass wir einen terminus technicus vor uns haben; daher bleibt derselbe terminus in der gleich 190 A folgenden Exemplification: *εἰ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι, ὅτι ὄψις παραγενομένη ὀφθαλμοῖς βελτίους ποιεῖ ἐκείνους οἷς παρεγένετο, καὶ προσέτι οἷοί τέ ἐσμεν ποιεῖν αὐτὴν παραγίγνεσθαι ὄμμασι κτλ.* Ebenso p. 190 B. *ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς* und 190 E. *ὅτῳ ἂν τρόπῳ τοῖς νεανίσκοις παραγένοιτο* (ἡ ἀνδρεία). Ebenso wird die Parusie auch durch das *ἐνεῖναι* ausgedrückt: 191 E. *τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις* und *ὃ καὶ ἑν τῷ τρέχειν τυγχάνει ὄν.* Dass es sich um Parusie der Ideen handelt, zeigt sich durch die Bestimmung des *εἰδέναι ὅ τί ποτ' ἐστιν* (190 B) *τί ποτ' ἐστίν* (190 D), dessen Innesein oder Gegenwart nachgewiesen werden soll. Vgl. 191 E. *τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν,* wo die Identität des Allgemeinen als Charakter der Idee hervortritt.

Idee an dem Wesen derselben participirt und danach benannt wird, so muss das Ding, wenn es vorhanden ist, auch jenes ihm innewohnende Wesen (Merkmal) mit sich führen (ἐπιφέρειν). So führt der Schnee Kälte mit sich, das Feuer Wärme, die Drei das Ungradesein, und so führen überhaupt alle Begriffe die ihnen zukommenden allgemeineren Begriffe mit sich, da sie nur durch Theilnahme an denselben sind, was sie sind. Wer Gerechtigkeit sagt, sagt auch Tugend und Löbliches, und negativ, er sagt nicht Laster und nicht Schändliches. Die allgemeineren Begriffe nun, welche immanent sind in dem besondern Begriff, nennt Plato daher das Mitgeführte oder Herbeigeführte (τὰ ἐπιφερόμενα)*).

Es ist darum natürlich, dass im logischen Gebiete, wo die Begriffe nicht selbst wirksam sind, den Reflektierenden die Aufgabe zufällt, das dem gegebenen Begriffe Immanente herbeizuführen oder den Begriff auf das ihm zukommende Allgemeine zu beziehen. Und da das Denken oder wenigstens das Disputiren in Worten geschieht, so bewegt sich diese beziehende Thätigkeit

---

*) Phaedon. p. 105. τὸ γὰρ ἐναντίον ἀεὶ αὐτῷ ἐπιφέρει καὶ ἡ δυὰς τῷ περιττῷ καὶ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ. Die Zwei führt das Gradesein mit sich, das Feuer die Wärme. Ibid. μὴ μόνον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο ὃ ἂν ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ ἐφ' ὅ τι ἄν αὐτὸ ἴῃ, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι. Z. B. das Grade ist dem Ungraden entgegengesetzt und nimmt es nicht auf (δέχεσθαι). Die Zehn aber, obgleich nicht dem Ungraden entgegengesetzt, nimmt dieses doch nicht auf, weil sie das Gradesein mit sich führt, welches als Mitgeführtes sein Gegentheil ausschliesst. Diese logischen Betrachtungen sind, wie es scheint, zuerst von Plato angestellt, wesshalb er ihnen auch grosse Wichtigkeit beimisst (οὐ γὰρ χεῖρον πολλάκις ἀκούειν). — Im praktischen Leben war der Ausdruck ἐπιφέρεσθαι bei der Mitgift technisch, wo zwar keine logische, aber doch eine rechtliche Nothwendigkeit gegeben ist.

besonders um den Namen, den man einer Sache geben soll, worin aber zugleich das ihr zukommende Wesen und mit diesem der Grund (*αἰτία*) einbegriffen wird*).

Hieraus ergiebt sich nun leicht, dass dieser Gebrauch des Wortes *ἐπιφέρειν* bei Plato schon anfing technisch zu werden, wie andrerseits der spätere terminus technicus *ἐπιφορά* durch diese Platonischen Vorbereitungen zu erklären ist. Mit *ἐπιφορά* wird nämlich der Schlusssatz, die conclusio, später bezeichnet. Sehen wir das Beispiel des Sextus Empiricus näher an, so leuchtet der Zusammenhang von selbst ein. „Wenn Tag ist, so ist Licht (d. h. das Licht ist das *ἐπιφερόμενον* oder *ἑνόν* von Tag); nun ist Tag, also ist Licht.“ Dieser Schlusssatz heisst *ἐπιφορά* und ist nichts als die Beziehung des Gegebenen auf das darin mitgeführte Wesen**). Es ist

---

*) z. B. Plat. Charmides p. 163 D. *δήλου δὲ μόνον ἐφ' ὅ τι ἂν φέρῃς τοὔνομα ὅ τι ἂν λέγῃς.* Und Republ. 596. *εἶδος γάρ που ἕν τι ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* Und Phaedon p. 98. *ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστα οὕτως ἔχειν.* Politicus p. 306 E. *καὶ πάντως ἐπιφέροντες τοὔνομα ὃ λέγω κοινὸν πάσαις ταῖς φύσεσι ταύταις ἐπαινοῦμεν αὐτάς.* Und ebenso 307 B. *τὸ τῆς κοσμιότητος ὄνομα ἐπιφέρομεν αὐτοῖς ξύμπασιν.* Soph. p. 237 C. *ποῖ χρὴ τοὔνομ' ἐπιφέρειν τοῦτο τὸ μὴ ὄν.* Der Name bedeutet den Begriff. Ibid. *δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπί τι τό μὴ ὂν οὐκ οἰστέον. — Οὐκοῦν ἐπείπερ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ' ἐπὶ τὸ τὶ φέρων ὀρθῶς ἄν τις φέροι.* — Stallbaum hat das logische Salz aus diesem terminus nicht herausgeschmeckt, obgleich er merkt, dass das Wort etwas an sich habe, was einer Erklärung bedarf. Er sagt ad Phaed. p. 105. Dicitur autem *τὸ ἐπιφερόμενον*, quidquid ab aliquo alii cuidam rei affertur. Das Dingliche ist aber von selbst klar, nur die logische Anwendung musste erläutert werden.

**) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. B. 135 sq. *λόγος ἐστὶ σύστημα ἐκ λημμάτων* (Prämissen) *καὶ ἐπιφορᾶς.* — — *ἐπιφορὰ δὲ ἡ συμπέρασμα* (conclusio) *τὸ ἐκ τῶν λημμάτων κατασκευαζόμενον ἀξίωμα. οἷον ἐν τούτῳ „εἰ ἡμέρα ἔστι, φῶς ἔστιν· ἀλλὰ μὴν*

die Causalität der Dinge, welche der logische Zusammenhang reproducirt.

Der Ausdruck *ἐπιφορά* findet sich aber auch schon bei Plato in durchaus entsprechender Weise, obgleich es sich dabei nur um Namengebung handelt. Allein man muss sich erinnern, dass Schliessen ja eben dies bedeutet, dass wir das Recht nachweisen, einen Gegenstand so oder so zu benennen, weil ihm das entsprechende Wesen zukommt. Unter dieser Voraussetzung wird man zugeben, dass in den beiden Ptatonischen Stellen der Ausdruck *ἐπιφορά* mit der späteren technischen Bedeutung zusammenstimmt. Die erste Stelle findet sich im Kratylus, wo Sokrates sagt, dass es als richtig gelten solle, wenn man das Bild oder den Namen eines Mannes auf einen Mann beziehe, als falsch aber, wenn man dasselbe auf eine Frau beziehe und umgekehrt. Diese Beziehung nennt er *ἐπιφορά**). Dass in dieser Beziehung ein Schluss steckt, sieht man aus Aristoteles, der diese selbige Reflexion einen Syllogismus nennt**).

Ebenso steht es mit der zweiten Stelle; denn Plato verlangt in den Gesetzen, man solle die schimpfliche Bezeichung des „Schildwegwerfens" nicht ohne Unterschied anwenden, sondern nach dem Freiwilligen und

---

ἡμέρα ἔστιν· φῶς ἄρα ἔστιν". τὸ μὲν φῶς ἄρα ἔστιν συμπέρασμά ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ λήμματα.

*) Kratyl. p. 430 C sqq. *ἆρ' ἄν τις τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς εἰκόνα τῷ ἀνδρὶ ἀποδοίη, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῇ γυναικί. — οὐκοῦν καὶ τοὐναντίον τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς τῇ γυναικί. — —* Diejenige *διανομή* ist nun richtig, *ᾗ ἂν ἑκάστῳ, οἶμαι, τὸ προσῆκόν τε καὶ τὸ ὅμοιον ἀποδιδῷ. — — τὴν τοῦ ἀνομοίου δόσιν τε καὶ ἐπιφορὰν οὐκ ὀρθήν.*

**) Aristot. Poet. IV. *διὰ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος.*

Unfreiwilligen sich beim Urtheil und bei der Namengebung richten. Nur wer freiwillig, ohne Gewalt zu erleiden, den Schild wegwirft aus Feigheit, verdiene jene schimfliche Benennung*). Die Namengebung ist hier offenbar auch ein Schlusssatz; denn nach den Prämissen wird der qualificirte Name mit dem qualificirten Subjecte zusammengeschlossen, und zwar nicht willkürlich, sondern mit Recht. Das Recht (*δικαίως*) aber ist bei Plato auch die stehende Bezeichnung für die logische Nothwendigkeit.

Daher kommt es denn auch, dass der Platonische Sprachgebrauch sich bei den Lateinern wiederfindet. Das logische *ἐπιφέρειν* erkennen wir deutlich in dem logischen inferre bei Cicero, Quintilian und den Späteren. So sagt z. B. Quintilian, dass man bei den Vergleichungen vorsichtig sein müsse, weil das Mitgeführte (quod infertur, *τὸ ἐπιφερόμενον*) oft gar nicht ähnlich sei; denn es sei falsch zu schliessen, dass, wie ein neues Schiff nützlicher sei als ein altes, sich so auch die Freundschaft verhalte, und dass, wie eine Frau Lob verdiene, die recht Vielen einen Genuss von ihrem Vermögen verschafft, dasselbe auch von dem Genuss ihrer Schönheit gelte**). Daher haben auch die Modernen den Ausdruck

*) Legg. p. 944 B. *σχεδὸν οὖν ἐν τοῖς ὀνείδεσιν ἔχει τινὰ τομὴν* (Distinction) *ἡ τούτων τῶν ὀνομάτων ἐπιφορά. ῥίψασπις μὲν γὰρ οὐκ ἐν πᾶσιν ὀνομάζοιτ' ἂν δικαίως, ἀποβολεὺς δὲ ὅπλων.*

**) Quintil. V, 11. 26. Solent tamen fallere similitudinum species: ideoque adhibendum est his judicium. Neque enim ut navis utilior nova, quam vetus, sic amicitia: vel ut laudanda, quae pecuniam suam pluribus largitur, ita quae formam. Verba sunt in his similia, vetustatis et largitionis: vis quidem longe diversa pecuniae et pudicitiae. Itaque in hoc genere maxime quaeritur, an simile sit, quod infertur. — Das Griechische *ἐπὶ* wird lateinisch durch in wiedergegeben, wie analog inductio für *ἐπαγωγή*.

inferiren (französisch inférer) für „Folgern" überkommen und die Engländer den Ausdruck inference für „Schlussfolgerung"*).

Da Aristoteles den Platonischen Sprachgebrauch beibehält, ist die Frage interessant, wesshalb bei ihm der Ausdruck nicht eine grössere Bedeutung in der Terminologie gewann? Ich sehe dafür keinen anderen Grund als den, dass Aristoteles verwandte Ausdrücke bevorzugte. So hatte zum Beispiel das Wort ἐπάγειν oder ἐπανάγειν schon bei Sokrates**) und Plato einen mehr technischen Charakter angenommen. Und die Induction hat mit dem ἐπιφέρειν das Verwandte,

---

*) In den neueren Sprachen ist, wie es scheint, bei den Franzosen und Italienern nur das Verbum in Gebrauch „inférer, inferire"; das Substantiv aber und noch ein abgeleitetes Adjectiv ausser dem Verbum bei den Engländern „infer, inferible, inference". In dem mittelalterlichen Latein findet sich zwar das Substantiv inferentia in logischer Bedeutung; doch hat man dasselbe bis jetzt verkannt. Wenigstens finde ich in dem Glossarium mediae et infimae latinitatis von Dufresne du Cange ed. Henschel folgende Angabe: „Inferentia, Intolerantia. Lambertus Ardensis apud Ludewig. T. 8, p. 437. Ubi impetrato a domino Rege quod juste postulaverat, spontaneae voluntati suae, quandam necessitatis opponens Inferentiam, morosius cum Rege perhendinavit." Wie man hier auf die Vorstellung von Intolerantia kommen soll, ist nicht leicht einzusehen. Offenbar wollte er vom Könige keine Gnade, sondern nur die Anerkennung der nothwendigen Consequenz seines Rechts.

**) Ueber den Ursprung des terminus ἐπαγωγή vergleiche meine Bemerkung im Philologus XXXIV, 3, S. 568 (1875) und meine Stud. z. Gesch. d. Begr. — Der Ausdruck ἐπιφέρειν kommt auch bei Xenophon in einer Weise vor, die dem logischen Gebrauch durchaus entspricht, z. B. Memorab. I, 2. 31. ἀλλὰ τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρων αὐτῷ (sc. τῷ Σωκράτει). Denn da Sokrates auch Philosoph ist, so ist jenes κοινόν auch für ihn ein ἐπιφερόμενον und kann also auf ihn mit Recht bezogen werden.

dass sie auch das Allgemeine, welches in dem gegebenen Subject mitgeführt wird, als Prädicat heraushebt. Obgleich Aristoteles daher den Ausdruck *ἐπιφέρειν* in dem technischen Sinne ebenfalls gebraucht*), so haben doch andere Ausdrücke, wie *τὰ ἐνόντα, συμπέρασμα, ἀποδοῦναι, συμβαίνειν* u. A. das Uebergewicht erhalten. Die Späteren**) aber haben, wie wir sahen, den terminus nicht vergessen, sondern ihn bis auf unsere Tage fortgepflanzt.

Anwendung dieser termini.

Nach dieser Abschweifung kehren wir nun wieder zu Zeller's Einwendung zurück. Plato argumentirt nach der Methode der Analogie. Das Feuer hat als eingeschlossenes Merkmal (*ἐπιφερόμενον, ἐνόν, μετεχόμενον*) die Wärme. Die Wärme ist der Kälte entgegengesetzt. Folglich kann das Feuer nie kalt sein. Der Schnee führt die Kälte mit sich. Die Kälte ist der Wärme entgegengesetzt. Folglich kann der Schnee nie warm sein. Die Seele schliesst ebenso das Leben in sich. Das Leben ist dem Tode entgegengesetzt. Folglich kann

---

*) Aristot. Top. IX, p. 157 a 28. *οἱ δ' ἀμφισβητοῦντες τὰ ὅμοια μὴ εἶναι ὅμοια. διὸ πειρατέον ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων ὀνοματοποιεῖν αὐτόν, ὅπως μήτε τῷ ἀποκρινομένῳ ἐξῇ ἀμφισβητεῖν ὡς οὐχ ὁμοίως τοῦ ἐπιφερομένου λέγεται κτλ.* Und Topic. VI, p. 144 b 16 sqq. *ἐπιφέρει γὰρ ἑκάστη τῶν διαφορῶν τὸ οἰκεῖον γένος, καθάπερ τὸ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν τὸ ζῷον συνεπιφέρει. — — ὅτι οὐκ ἀνάγκη τὴν διαφορὰν πᾶν τὸ οἰκεῖον ἐπιφέρειν γένος — — ἀλλὰ τὸ ἕτερον μόνον ἀνάγκη συνεπιφέρειν καὶ τὰ ἐπάνω τούτου, καθάπερ τὸ δίπουν τὸ πτηνὸν ἢ τὸ πεζὸν συνεπιφέρει ζῷον.*

**) Ich erinnere auch an die *Προλεγόμενα τῶν στάσεων* (Spengel *Συναγωγή* p. 217), wo das Enthymem als ein unvollständiger Syllogismus erklärt wird, weil die *ἐπιφορά* fehle: *οὐκέτι γὰρ ἐπήνεγκεν ὥσπερ ἐν συμπεράσματι.* Der terminus ist also durchaus technisch.

die Seele nie sterben. Diesem bündigen Analogieschluss schenkt nun Zeller nicht nur Anerkennung, sondern er glaubt, es sei dadurch auch gegen meine Auffassung die individuelle Unsterblichkeit von Plato bewiesen.

Zeller übersieht, wie es scheint, vollständig, dass es sich bei Plato nur um das Allgemeine handelt, was wir durch Begriffe erkennen, und nicht entfernt um das Individuelle, welches existirt und theilnimmt (*μετέχον*). Das Individuelle ist von Plato dabei theils absichtlich übergangen, theils hat er ausdrücklich erklärt, dass die einzelnen Dinge, welche grade sind, auch ungrade werden können, und dass der einzelne Schnee sich umwandeln kann und das einzelne Feuer. Wenn er dies nicht eingeräumt hätte, so wäre ja seine ganze Theorie vom Werden (*γένεσις*) und der Veränderung aufgehoben. Das Subject (*ἐκδεχόμενον*) ist es grade, welches an dem Allgemeinen theilnimmt (*μετέχει*) und, so lange es theilnimmt, die Eigenschaften dieser allgemeinen Natur besitzt (*κατέχει*). So ist auch die Seele ein Allgemeines (*μετεχόμενον*) und bringt dem Leibe das als Mitgift zu, was sie selbst als wesentliches Merkmal in sich schliesst, nämlich Leben*). Und so lange der Leib an der Seele theilhat, so lange kann er auch nicht sterben. Der Mensch ist darum sterblich und unsterblich, weil er an Beiden theilhat. Kommt der Tod an ihn heran, so stirbt das Sterbliche von ihm, die Seele aber als Besitzerin des Lebens und

*) Phaedon p. 105 D. *ὦ ἄν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται; Ὥι ἂν ψυχή, ἔφη. Οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει; Πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ' ὅς. Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο* (sc. *τὸ σῶμα*) *φέρουσα ζωήν.* Wir haben also drei Begriffe, Leben, Seele, Leib. Der Leib empfängt die Mitgift des Lebens, wenn er die Seele erhält.

desshalb unsterblich, weicht zurück und entgeht dem Tode*).

Wo ist hier nun mit einer Sylbe von dem Individuellen die Rede? Die Seele ist das ewig Lebendige, welches nicht entsteht und nicht vergeht. Das Individuelle aber entsteht durch die Mischung oder die Gemeinschaft mit dem Leibe; denn alles das, was wir in der Seele ebenfalls als ein Individuelles betrachten, entsteht ja erst aus dem Leibe. Die Erkenntniss der sinnlichen Welt kommt durch die Sinne des Leibes; die Begierden und Furcht und Leidenschaften entstehen nach Plato durch die Bedürfnisse des Leibes; die persönliche Entgegensetzung von Ich und Du, Mein und Dein und damit der Streit und das Rechtsbedürfniss entsteht durch die Trennung des Einen in die Vielheit der menschlichen Individuen. In der Seele, sofern sie ewig ist, kann aber überhaupt nichts entstehen und, wenn doch etwas entstanden wäre, so müsste es auch wieder vergehen. Es gehört also das Individuelle als Mischungsproduct nothwendig zu dem Sterblichen. Und Plato wird doch nicht so schnell vergessen haben, dass er kurz vorher das ganze persönliche und praktische Leben des Menschen aus dem Leibe abgeleitet hat. So lange wir noch im Leibe sind, sagt er, werden wir nicht los die unzähligen Arbeiten und Sorgen für die Nahrung, die Liebe, die Begierden, die Furcht, die Idole des persönlichen Lebens, die ganze Eitelkeit, das Streben nach Besitz und Macht, allen Kampf und Streit und die Ehrsucht. Die Philosophie trennt uns desshalb, soweit dies möglich ist, von dem Leibe, und die Katharsis ist daher eine Art Sterben und die Philosophie gewisser-

*) Ibid. p. 106 E. *Ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον τὸ μὲν θνητόν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνήσκει, τὸ δ' ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπιόν, ὑπεχωρῆσαν τῷ θανάτῳ.*

massen der Tod, weil man dem Leibe abstirbt und nur der Ideenerkenntniss lebt*). Wo bleiben aber die Individualitäten, wenn man alles dies abzieht? Ein Perikles ohne Staatsleben, Themistokles ohne Krieg, die Dichter ohne Sinn für die Schönheit der Welt und ohne Liebe und Wein und Ehre und ohne alle die komischen und tragischen Gegenstände!

Zeller hätte darum versuchen müssen, uns darüber zu belehren, welches Individuelle die Seele mitnimmt, wenn der Mensch stirbt. Plato sagt an der von Zeller citirten Stelle nichts darüber, sondern nur das Gegentheil, dass alles Sterbliche beim Tode stirbt. Sterblich aber sei, was entstanden sei; unsterblich, was von dem Gegensatz des Entstehens und Vergehens unberührt bleibe. Das individuelle menschliche Seelenleben ist aber Alles durch Gemeinschaft mit dem Leibe entstanden und also sterblich.

---

§ 3.

Die Bildung, die wir in den Hades mitnehmen.

Gegen diesen systematischen Beweis giebt es nun keine Rettung, die aus Plato, dem Philosophen, zu ent-

---

*) Phaedon p. 66 B. *ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές· μυρίας γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν. — ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμᾶς πολλῆς. — καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι.* p. 68 B. *οὐκοῦν ἱκανόν σοι τεκμήριον τοῦτο ἀνδρὸς ὃν ἂν ἴδῃς ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος, ἀλλά τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που οὗτος τυγχάνει ὢν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος.*

lehnen wäre. Aber dennoch fehlen keineswegs Ausreden, die aus einigen mythischen Stellen bei Plato genommen werden können und die für mit Plato weniger vertraute Leser ein grösseres Gewicht haben, als alle streng beweisenden Begriffszusammenhänge. Obgleich ich diese Stellen nur für einen rhetorischen Köder halten kann, möchte es doch nicht uninteressant sein, diese aus Plato gezogene Instanz gegen Plato zu hören und zu prüfen.

Zeller schreibt S. 704: „Solche Künste aber, wie sie Teichmüller anwenden muss, um z. B. S. 143 dem Satz (Phaedo 107 D): *οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς* den Sinn abzugewinnen: ‚Was nehmen wir mit in den Hades? Antwort: unsere allgemeine Natur' — werden seiner Auslegung schwerlich zur Empfehlung gereichen."

Wie man sieht, hat Zeller recht geschickt die Willkürlichkeit meiner Auslegungsweise dargelegt, und er zeigt sogar noch eine einnehmende Mässigung, indem er meinem despotischen Verfahren eine gewisse Kunst zuschreibt. Der Leser wird aber sicherlich mit weniger Mässigung sofort über solche Künste den Stab brechen. Zeller erreicht diese Wirkung, indem er meine zwischen Frage und Antwort liegende Begründung weglässt; dies war für die Annehmbarkeit seiner mythologischen Auffassung Plato's auch erforderlich; denn seine Leser würden nur unsicher geworden sein, wenn sie meine Gründe gehört hätten. Sie würden dann ja erwogen haben, dass die Seelen aus dem Hades gar nichts Individuelles mitbringen, keine Spur einer Erinnerung an ihr früheres Leben, auch nicht einmal an die für ihr ganzes hiesiges Dasein entscheidende Wahl des Lebenslooses, sondern dass sie als einzige Mitgift nur die Kraft erhalten, sich an die Ideen, d. h. das Allgemeine, wieder zu erinnern. Diese Kraft ist das Wesen oder die alte Natur der

Seele, es ist die Vernünftigkeit (φρόνησις)*). Darum erklärte ich nun auch die Stelle aus dem Phädon dem-

*) Phaedon 76 C. Ἦσαν ἄρα αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων καὶ φρόνησιν εἶχον. Und was ist diese φρόνησις? Sie ist das allgemeine Wesen der Seele, der Besitz oder die Erkenntniss der Ideen. Ideen sind nicht ohne Seele, und Seele nicht ohne Ideen; Object nicht ohne Subject, und Subject nicht ohne Object. Und ibid. E. εἰ μὲν ἔστιν, ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταύτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς. Ehe wir als individuelle Wesen wurden, war desshalb unsere Seele, die als Subject ewig mit den Ideen als dem Object zusammengehört. Sokrates wiederholt den Satz noch einmal kräftig: καὶ ἴση ἀνάγκη ταῦτά τε (d. h. die Ideen) εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε. Und es ist ihm noch nicht genug; er lässt den Satz zum dritten Mal von Simmias wiederholen: ὑπερφυῶς δοκεῖ μοι ἡ αὐτὴ ἀνάγκη εἶναι, καὶ εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις. Sich aber vorzustellen, ehe wir waren, wären unsere Seelen schon individuell gewesen als Cebes und Simmias u. s. w., das ist ein starkes Stück. Man braucht nur den Revers der Medaille zu betrachten, um davon zurückzukommen; denn ehe wir wurden, war auch unser Leib schon, dessen Erde, Wasser, Luft und Wärme wir aus dem grossen Körper der Welt empfingen. War aber unser Leib damals auch schon individuell? Dass aber die beiden Principien, aus deren Gemeinschaft wir hervorgehen, sich dadurch unterscheiden, dass das eine immer identisch ist und sich selbst gleich, das andre aber immer ein andres wird und sich in alle Formen beständig umwandelt, das macht in Bezug auf Individualität keinen Unterschied; denn Individualität ist weder in dem einen noch in dem andern Principe vorhanden.

Sobald nun die Ideenwelt in den Körper eintritt, d. h. sobald wir werden, befällt die Seele sofort ein Schwindel, sie wird wie trunken und ohnmächtig, sie weiss wie Heraklit's Dionysus (vgl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., I. Herakleitos, S. 34—44) den Weg nicht, irrt umher und verliert sich in das niemals Identische, die φρόνησις geht verloren. Phaedon p. 79 C. τοῦτο γάρ

entsprechend; denn innerhalb des schönen Mythus, den Sokrates von unserer Wanderung in den Hades erzählt,

---

ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι —, τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται, καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη. Sobald die Seele aber durch Wiedererinnerung wieder zu ihrer alten Natur kommt, d. h. durch Philosophie zur Erkenntniss der Ideenwelt, so zieht sie sich aus den durch die Sinne gegebenen vielfachen Vermischungen von Idee und Stoff zurück, wird nüchtern und rein und vereinigt sich als reines Subject wieder mit dem reinen Object. Das Leben im Leibe oder in den Sinnen ist der Tod, die Philosophie aber das wahre Leben oder *φρόνησις*. Ibid. D. *Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ καὶ πέπανταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.* In der Philosophie aber ist es aus mit der Individualität, so gewiss wie die Mathematik, z. B. $2 \times 2 = 4$, keinen individuellen Charakter hat, wovon Niemand mehr überzeugt war als Plato, der den allgemeinen Zwang des Begriffs oder des Beweises (*λόγος*) mit so viel Ironie gegen die vielfarbigen Meinungen zur Geltung bringt. Eine Trennung von Subject (Materie) und Object (Idee) findet aber weder in der unreinen, noch in der reinen Synthesis statt.

Der Verlust oder die Ohnmacht oder das Vergessen der *φρόνησις* bei der Mischung mit dem Princip des Andern wird auch Timaeus 44 A sehr deutlich beschrieben: *διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν.* Ebenso der Uebergang zur *φρόνησις*, und es wird dort auch ebenso wie in der Respubl. 535 D vor dem Hinken (*χωλὴν ζωήν*) gewarnt, da ohne harmonischen Antheil an beiden Seiten der Welt nichts zur Vollendung kommen kann (*ἀτελής*). Plato selbst also erklärt den Zustand der Vollkommenheit, welchen Zeller für die Platonischen Seelen zubereitet hat, für ein Hinken.

Zeller verzichtet aber nicht bloss bei Plato auf ein philosophisches Verständniss, sondern er bekümmert sich oft auch bei Andern zu wenig um den Sinn und Grund ihrer Auffassung. So schreibt er a. a. O. S. 708 bei Gelegenheit der Wiedererinnerungs-

konnte er unmöglich mit einer rein wissenschaftlichen Definition sich das Spiel verderben, sondern er musste, wie alles Uebrige, so auch dies, was wir in den Hades mitnehmen, nur andeutend ausdrücken, doch aber verständlich genug, dass seine Meinung dem philosophischen Leser gleich offenbar wäre. Er thut dies, indem er erklärt, dass wir nur unsere Bildung mit in den Hades nehmen. Die Bildung aber besteht in der Erinnerung an die Ideen, in der Vernünftigkeit (φρόνησις). Ich sagte desshalb, dass Plato in diesem Satze wieder das Gleiche behaupte, wie oben, nämlich dass wir aus dem Hades und in den Hades nur unsre allgemeine alte Natur mitnehmen, die ideale Seite der Welt, wodurch wir Vernünftigkeit (φρόνησις) besitzen, weil wir die

---

frage: „Teichmüller's Widerlegung meiner Ansicht beschränkt sich hier aber auf die Frage: ‚Sollen die Seelen vor der Geburt die Ideen also wirklich mit sinnlichen Augen geschaut haben?' Als ob irgend jemand Plato diesen Widersinn zuschriebe, oder er irgendwo von einem sinnlichen Schauen der Ideen in dem früheren Leben redete und sich nicht selbst in seinen Mythen (Phaed. 247 C.) dagegen verwahrte." — Ich acceptiere dies Zugeständniss Zeller's, behaupte aber doch, dass Zeller selbst die Ideen sinnlich schauen lassen musste. Zeller würde dies auch eingesehen haben, wenn er die zweite Frage, die ich auf jene erste unmittelbar folgen liess, philosophisch erwogen hätte. Ich sagte nämlich (Studien z. Gesch. d. Begr., S. 209): „Das Intelligible soll einst sensibel gewesen sein?" Für jeden Philosophen ist sofort klar, dass das Aussereinander- und Nebeneinander-Seiende für einander nur sensibel sein kann. Wenn desshalb die Seelen individuell neben der Weltseele und neben den Ideen stehen, so können sie nur eine sensible Erkenntniss von denselben haben. Wenn Zeller sich nun gegen diese unausweichliche Consequenz seiner eigenen Auffassung verwahrt, da er die hervorkommende Absurdität wohl erkennt, so erfreue ich mich dieser Verwahrung als eines Zugeständnisses, da diese Verwahrung wiederum die Nothwendigkeit mit sich führt, die Prämissen aufzuheben und also gegen Zeller's Votum den Seelen keine individuelle Existenz im Umgange mit der Ideenwelt zuzuschreiben.

Ideen erkennen können. Alle individuelle Erinnerung aber, durch die wir dieser oder jener Mensch sind, diesen oder jenen Namen führen, dies oder das gethan oder gelitten haben u. s. w. Alles dies geht nach Plato's entschiedener Erklärung mit dem Verlust des Leibes unwiederbringlich verloren. Zur weiteren Bekräftigung zeigte ich noch, dass Plato diesen Verlust des Individuellen im Seelenleben durch eine ausführliche psychologische Untersuchung bewiesen hat, da er meint, dass das Vergessen ein solches schmerzloses Verschwinden oder Verwesen aller individuellen psychischen Erlebnisse sei, und dass wir uns nur durch beständiges Wiedererinnern in unserer individuellen Identität erhalten könnten, indem stellvertretend neue Vorstellungen an die Stelle der abgängigen treten. Den Heraklitischen Fluss hat Plato für das ganze individuelle Seelenleben auf's Deutlichste und Bestimmteste festgestellt, und nur ein Lesen Plato's ohne Rücksicht auf den philosophischen Zusammenhang der Begriffe kann dazu verleiten, aus den mythischen Abschnitten Aussprüche anzuführen, die mit diesen wissenschaftlichen Grundgedanken nicht übereinstimmen. Für die Leser des Zeller'schen Buches, die über meine Ansichten Belehrung aus zweiter Hand zu empfangen wünschen, ist es desshalb wohl berechnet, wenn sie von Zeller selbst die Versicherung empfangen, dass ich meine unerhörten neuen Behauptungen fast nirgends nur einmal versucht hätte zu begründen. „L'absent a toujours tort", sagt Rousseau.

Das Vergessen.

In meiner Schrift „Ueber die Unsterblichkeit der Seele" habe ich gezeigt*), dass an eine individuelle

*) S. 136 ff.

Unsterblichkeit nicht gedacht werden darf, wenn man annimmt, dass der von dem Individuum erworbene Inhalt der Seele irgendwie durch Vergessen verwesen kann. Denn sobald man zugiebt, dass das Vergessen nicht bloss wie im Schlaf ein zeitweiliges Unbewusstwerden des Inhaltes der Seele sei, sondern ein vollständiger Verlust der sogenannten Eindrücke und Vorstellungen, so werden wir uns seelisch ebenso verhalten, wie leiblich, nämlich in einem fortwährenden Stoffwechsel begriffen sein, indem neue Vorstellungen an die Stelle der alten und verwesenden treten. Dadurch verschwindet aber offenbar die Möglichkeit, nach dem Tode den individuellen Inhalt der Seele festzuhalten, und es wird nothwendig, entweder plötzlich oder nach und nach die Erinnerung an alles persönlich Erlebte mehr und mehr verblassen und endlich verschwinden und damit überhaupt die individuelle Existenz aufhören zu lassen. Von individueller oder persönlicher Unsterblichkeit und einem Gericht im Hades undStrafen und Lohn u. s. w. zu sprechen, ohne die Frage zu erwägen, ob und wie der individuelle Inhalt der Seele sich im Leben und nach dem Tode erhalten könne, ist offenbar wenig philosophisch und auch wenig praktisch; denn man hängt ja keinen Dieb, man hätte ihn denn. Wie will man also die Seelen strafen, wenn sie sich an ihre Thaten nicht erinnern können!

Diese Betrachtungen sind nun auf Plato anzuwenden. Wenn er ein Vergessen des individuellen Seeleninhalts annimmt, so ist er offenbar entweder sehr vergesslich, wenn er dennoch im Hades strafen lässt, und ein so vergesslicher Philosoph verdient nicht, dass wir uns um seine Lehren bemühen, oder er redet metaphorisch, und dann kann er sowohl geistvoll und bewunderungswürdig, als auch im Einklang mit seiner Philosophie bleiben.

Fragen wir nun Plato, was er vom Vergessen halte,

so bekommen wir die ausführlichste Antwort im Gastmahl. Die Wichtigkeit dieser Auffassung veranlasst mich zur vollständigen Mittheilung; denn wenn man Plato's Lehre vom Vergessen nicht vergessen hätte, würde man nicht so wunderliche Irrfahrten durch seine Mythen machen.

„Die sterbliche Natur sucht nach Möglichkeit ewig und unsterblich zu sein. Sie kann dies aber nur durch eine solche Art des Werdens, dass sie immer ein anderes Neues an der Stelle des Alten zurücklässt, denn dies findet auch Statt in der Zeit, während welcher wir sagen, ein individuell lebendiges Wesen lebe und sei dasselbe, wie Jemand z. B. von Jugend auf, bis er alt geworden ist, derselbe Mensch genannt wird. Der Mensch aber wird dennoch derselbe genannt, obgleich er niemals dasselbige in sich hat, sondern er wird immer neu und verliert ebenso Einiges sowohl in Bezug auf die Haare und das Fleisch, als auch in Bezug auf die Knochen und das Blut und den ganzen Leib. Und wie bei dem Leibe, so verhalten sich die Wandlungen auch bei der Seele in Beziehung auf die Sitten, Meinungen, Begierden, Vergnügen, Schmerz und Furcht; denn keins von diesen wohnt Keinem immer unverändert inne, sondern Einiges entsteht und Andres vergeht. Viel seltsamer als dieses ist aber, dass auch nicht nur die Wissenschaften in uns theils entstehen, theils vergehen, und wir auch in Bezug auf die Wissenschaften niemals dieselbigen Menschen sind, sondern dass auch jede einzelne Erkenntniss dasselbe erleidet. Denn was wir ‚Nachsinnen' nennen, bezieht sich darauf, dass die Erkenntniss aus uns verschwindet: denn das Vergessen ist ein Verschwinden der Erkenntniss, das Nachsinnen aber bringt statt des abgegangenen ein neues Gedächtniss hervor und rettet und erhält die Erkenntniss, so dass der Schein entsteht, als wäre es dieselbe.

Denn nur auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht dadurch, dass es ewig und schlechthin dasselbe wäre wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das Abgängige und alt Gewordene ein anderes Neues von seiner Art zurücklässt. Auf diese Weise nimmt das Sterbliche an der Unsterblichkeit theil, sowohl der Leib als auch alles Uebrige; auf andere Weise aber ist es unmöglich."*)

Offenbar hat Zeller mit dieser Platonischen Stelle nicht abgerechnet, weil er überhaupt auf einen Einklang der Platonischen Lehre Verzicht leistet; er würde sonst nicht das Platonische Fabuliren über die individuellen Seelen im Hades ernst genommen haben, obgleich solche Vorstellungen in crassem Widerspruch mit den Principien des Systemes stehen. Welche Widersprüche sich aber einer aufbürdet, der die Fabeln ernst nimmt und wie Zeller eine rationalisirende Platonische Dogmatik herstellen will: das habe ich an dem Beispiele des Justinus Martyr hinreichend gezeigt**). Man lese den Abschnitt, um zu sehen, dass Justinus schon die Widersprüche des mythologischen Platonismus erkannte und nicht ertragen konnte.

Man sieht aus dieser Platonischen Stelle auch deut-

---

*) Sympos. p. 207 D. Ich citire nur einige Sätze: *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ. — οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος — καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. — — τούτῳ γὰρ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ θνητὸν ἀθανασίας μετέχει καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα· ἀδύνατον δὲ ἄλλῃ.*

**) Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 195 ff.

lich, dass das Einzige in dem Menschen, was immer dasselbige bleibt, die göttliche Welt der Ideen ist. An dieser nehmen wir in der Philosophie theil und sind durch Theilnahme an diesem Unsterblichen unsterblich, so lange wir philosophiren. Dieses Allgemeine und Göttliche in uns ist auch unser wahres Wesen, unsere alte Natur, und diese bringen wir mit auf die Welt, und diese bleibt ewig und unsterblich zurück nach dem Tode. Das Individuelle aber verschwindet immerfort theilweise und nach dem Tode gänzlich.

§ 4.

Die unauflöslichen Mischungen.

Da Zeller sein Werk mit einer umfassenden Gelehrsamkeit geschrieben hat, so verdient er immer die sorgfältigste Beachtung. Alles zu treffen ist aber nicht leicht Jemandem beschieden.

Zeller sagt: „Selbst wenn es richtig sein sollte, dass das Individuelle weder in den Ideen noch in dem Princip des Werdens, sondern nur in der thatsächlichen Mischung beider gefunden werden könne (Teichmüller, Studien, S. 114), so würde daraus noch lange nicht folgen, dass es nach Platos Ansicht ‚nur zu dem Entstehenden und Vergehenden gehören könne', sondern es bliebe immer noch möglich, dass er neben den vorübergehenden auch dauernde und unauflösliche Verbindungen der Ideen mit dem Princip des Werdens annahm, wie er dies ja in der mehrerwähnten Stelle des Phädo 103, C ff. unläugbar gethan hat."

Die Stelle im Phädon habe ich eben analysirt. Es ist daher nothwendig, Zeller aufzufordern, doch einmal

in jener Stelle das Individuelle anzuzeigen, das nach Plato's Ansicht eine unauflösliche Verbindung von Idee und Princip des Werdens enthalte. Da ist allerdings die Dreiheit mit der Idee des Ungeraden unauflöslich verbunden. Ist nun aber die Dreiheit dort nach Zeller eine individuelle Drei, etwa eine mit Kreide auf die Tafel gezeichnete? oder eine einzelne Vorstellung von dieser Zahl? oder etwa diese drei Pferde hier? Und kann man jene Zahl nicht wegwischen oder umschreiben und diese Vorstellung nicht durch Addition und Subtraction verändern und eins von den Pferden nicht wegführen? Zeller wird selbst keinen Augenblick daran zweifeln, dass Plato nur allgemein von der Dreiheit spreche und dass von etwas Individuellem keine Rede sei. — Aber vielleicht soll der Schnee, der mit der Idee der Kälte unauflöslich vereinigt ist, für etwas Individuelles gelten? Der Schnee auf dem Hymettus wohl nicht, der schon im Frühling schmilzt. Der Schnee in Berlin wohl auch nicht, der sich ja stets in Wasser verwandelt. Welcher individuelle Schnee könnte denn gemeint sein, der unauflöslich mit der Kälte vereinigt bleibt? Es wäre ermüdend, wollte man bei den andern Beispielen Plato's, bei dem Feuer u. s. w. dieselben Fragen stellen, da ja einem Jeden sofort einleuchten wird, dass von dem Individuellen nirgends die Rede sein kann. Zeller hat sich also wohl nicht die Mühe genommen, die „mehrerwähnte Stelle im Phädon" wieder durchzulesen, um sich zu versichern, dass sein Gedächtniss ihm nur einen sehr ungetreuen Schatten von Erinnerung zurückgelassen hatte.

Die individuelle Unsterblichkeit der Sonne und Sterne.

Eine interessante Ausnahme giebt es allerdings von dem Gesetz der Sterblichkeit der Dinge, und auf diese wies ich in meinen Studien, S. 183 hin und erklärte

dort auch den Grund der Platonischen Inconsequenz. In dem allgemeinen Strom des Werdens sind nämlich die Gestirne das einzige Constante; sie bilden eine unsterbliche und unauflöslische Mischung der Idee mit dem Sinnenfälligen (φύσει ὁρατόν). Plato behauptet zwar, dass diese Gestirne entstanden wären und als solche auch wieder aufgelöst werden könnten; aber er setzt die Güte Gottes als Garantie, dass diese gute Mischung nicht wieder entmischt werden würde. Aristoteles tadelt heftig diese Inconsequenz, die sich auch auf die Welt als Ganzes erstreckt, denn auch diese ist ja nach Plato der Sohn (ἔκγονος) oder das Werden (γένεσις), d. h. eine Mischung der immanenten Principien. Aristoteles wollte die Platonische Bildersprache missverstehen, obgleich er im Grunde genau dasselbe lehrt; denn seine exacteren Ausdrücke formuliren bloss den Platonischen Gedanken. Nur in Beziehung auf die Sterne that er etwas hinzu: er erdichtete den Aether als im Kreise laufendes unsterbliches fünftes Element, das er dann der Vernunft der Sterne zur Basis geben konnte. — Wesshalb Plato diese Ausnahme mit den Sternen machte, ist aber klar genug; denn er war kein solcher phantastischer Speculant, zu welchem man ihn jetzt häufig macht, sondern beobachtete überall die Erfahrung. Die Erfahrung aber zeigte, dass zwar alle Pflanzen, Thiere und Menschen sterben und die Elemente in ihren individuellen Erscheinungsformen sich umwandeln, dass aber die Gestirne seit Menschengedenken keine Veränderung erlitten haben. Die Erfahrung zwang ihn also zu der Inconsequenz, diese Mischung für unsterblich zu erklären; doch machte er seiner Theorie zu Ehren noch eine Einschränkung; denn auch die Gestirne sollten nicht an sich unauflöslich sein, sondern nur um des Guten willen nicht gelöst werden. Er sah ja, dass von der Sonne und ihrer geregelten Bahn alle irdische Existenz ab-

hängt, dass mit ihrer Auflösung das Chaos über die Welt kommen würde. Die Unsterblichkeit der Sonne und der übrigen Gestirne schien ihm desshalb zur Vollkommenheit dieser einzigen Welt unumgänglich, und so setzte er ihrer physischen Auflösbarkeit die moralische Garantie ihrer Erhaltung gegenüber. Von unsterblichen Pflanzen, Thieren oder Menschen aber hat weder er, noch Aristoteles eine Ahnung.

Die Welt als eingeborener Sohn.

Zeller ist aber so sehr in die mythologische Auffassung Plato's hineingerathen, dass er in diesem dichten Buschwerk vor lauter Märchengestalten die klaren und einfachen Grundlinien der Platonischen Begriffe gar nicht mehr erkennt und alle freie Aussicht verliert. So hält er mir vor*), dass die individuelle Seele doch wohl auch unsterblich sein könne, da die Welt ja auch ein wirklich Existirendes, also ein aus der Idee und dem Princip des Werdens Zusammengemischtes sei und doch als unauflöslich und unsterblich betrachtet werde. Zeller müsste aber erwägen, dass die individuellen Seelen ja gar nicht neben der Welt stehen, sondern in der Welt sind, wie alles Andere auch; denn nichts ist ausser der Welt. Das eben ist ja grade der ihm so anstössige Hylozoismus Plato's, dass die Welt selbst das grösste, Alles umfassende, lebendige Wesen (ζῷον) ist, der eingeborene Sohn, dessen unsterbliche Selbsterhaltung auf der immerwährenden Mischung und Entmischung aller existirenden Einzelwesen beruht, indem ohne Stillstand in fortwährendem Flusse und Kriege wie im Schach-

*) A. a. O., S. 704: „Oder ist die Welt und ihre Seele, sind die Gestirne und die Gestirngeister nichts wirklich Existirendes? Gehören sie nicht ebenso gut und in demselben Sinn, wie die menschliche Seele, zum Werdenden?“

spiele Alles in geregelter Weise seine Plätze wechselt, so dass das Lebende zum Todten, das Todte zum Lebenden wird und nichts verloren geht, indem nichts sich gleich bleibt. In diesem ewigen Processe des Werdens (γένεσις καὶ φθορά) ist das einzige Constante das Gesetz, welches Plato durch die Ideen ausdrückte. Nach der Parusie und Apusie der Ideen entstehen und vergehen die existirenden Dinge, und die Welt kann nicht grösser und nicht kleiner werden, sondern sie bleibt sich in ihrem beständigen Wechsel stets gleich. Wie die Welt als ganze nun die Identität der allgemeinen Idee und das Immeranderssein des andern Princips ewig zusammengemischt enthält, so wirkt diese selbige Natur auch in allen ihren Theilen, und dies ist der Grund von dem oben aus dem Gastmahl citirten Gesetz, dass auch der Mensch, sowohl dem Leibe als der Seele nach beständig ein andrer wird durch unausgesetzten Stoffwechsel, und dass er aufhört zu existiren, sobald seine menschliche Lebensform sich nicht mehr in derselben Weise verjüngen und erhalten kann. Es fehlt also so viel, dass die Unauflöslichkeit der Welt ein Grund sein könnte für die unsterbliche Existenz der individuellen Seelen, dass vielmehr grade diese Natur der Welt die Ursache ist, welche das Individuelle immer zerstört, indem sie es umwandelt in Anderes, damit sie sich in ihrem Lebensprocesse erhalten könne; denn die ganze Welt entsteht und vergeht ja immerfort und erhält sich nur durch den Kreislauf des Processes. Nur dann wäre die Phantasievorstellung von unsterblichen, individuellen Seelen berechtigt, wenn man sich entschliessen könnte, aus den nebelhaften Bildern überzugehen zum exacten Atomismus. Wenn Zeller die Platonische Welt aus den Seelenatomen und den materiellen Atomen zusammenmischen und entmischen wollte, dann könnte er allerdings von unsterblichen individuellen

Seelen reden ohne gegen seine eigenen Voraussetzungen zu verstossen; aber ich glaube, dass dieses Asyl der Consequenz für ihn doch ebensowenig einladend wäre, wie für Alle, die Plato gelesen haben.

Ableitung des Individuellen.

Das wissenschaftliche Denken hat nach Plato im Gegensatz zum blossen Wähnen auch das Kennzeichen, dass der Wissende Rechenschaft mit Gründen für seine Auffassungen geben kann. Nach diesem Kriterium müssen wir bei Zeller den Grund nachgewiesen zu sehen erwarten, wesshalb Plato die Existenz des Individuellen nicht abgeleitet habe. Zeller scheint dieser Forderung überhoben zu sein; er meint bloss, meine Behauptung, dass bei Plato alle individuelle Existenz durch eine Mischung von Idee und Materie entstehe und desshalb vergänglich sei, passe bloss auf die körperlichen Einzelwesen, die Vergänglichkeit der geistigen Individualitäten aber könne aus der Art ihrer Entstehung nicht gefolgert werden, sondern die individuellen Seelen könnten sehr wohl unsterblich sein, da Plato dies ja doch behaupte und ihre Entstehung nicht abgeleitet und sich dieselbe auch nicht anders als durch die mythische Theilung der Seelensubstanz in die Einzelseelen klar gemacht habe*). Man sieht, dass Zeller den Grund der Platonischen Behandlung des Individuellen nicht erkennt, sondern sich nur Vermuthungen darüber hingiebt, wie weit Plato sich die Entstehung der individuellen Seelen klar gemacht habe.

In meiner Schrift „Ueber die Unsterblichkeit der Seele" habe ich daran erinnert, dass kein Idealismus im

*) Zeller a. a. O., S. 704 Anm. Ueber die Frage, ob es „geistige Individualitäten" ohne Materie im Platonischen System giebt, handle ich weiter unten ausführlich.

Stande ist, das Individuelle abzuleiten*). Denn wenn die Principien allgemein sind, so ist alles daraus Abgeleitete wieder allgemein, wie z. B. in der Mathematik aus den Axiomen und Definitionen zwar die mannigfachsten Arten von Figuren und Zahlenverbindungen folgen, alle aber als Arten oder Gattungen, und keine als Individuum. Denn jede Art von Dreieck kann in unzähligen individuellen Exemplaren gedacht werden; kein individuelles Dreieck aber folgt aus den Principien der Geometrie. Es bedarf immer noch einer Setzung. Ohne diese bleibt man in der Allgemeinheit und alles Gesagte gilt für unzählige mögliche Exemplare, die man setzen kann. Dies muss man also zuerst wissen, wenn man ein idealistisches System betrachten will. Man muss wissen, wesshalb Plato die Individualität nicht ableiten konnte. Darum habe ich gleich im Anfange meiner Untersuchung in den Studien zur Geschichte der Begriffe den Irrthum Leibnitzens hervorgehoben, der seine individuellen Principien bei Plato zu finden glaubte.

Nun zeigt die Erfahrung aber die Existenz der Individuen und Plato muss sie erklären. Er erklärt sie, indem er sie in zwei Principien zerlegt, in das Princip des Identischen (Idee) und in das Princip des Immeranderssein (Materie). Allein diese Principien sind allgemein. Sie erklären das Wesen aller Individuen; sie erklären aber nicht die Existenz dieses Individuums. Um auch dieses zu erklären, musste Plato zwei Wege gehen und er ging sie. Er musste erstlich das gegebene Individuum aus einem früheren ableiten, was nach dem allgemeinen Gesetz der Erzeugung geboten war; das frühere aber musste er wieder aus einem anderen früheren ableiten und so in's Unendliche fort, indem er

*) A. a. O., S. 52.

den ersten Anfang beseitigte und desshalb die ewige Existenz der Menschen und der individuellen Wesen insgemein behauptete. Dieser progressus in infinitum konnte aber die philosophische Natur des göttlichen Mannes nicht befriedigen; er musste desshalb zweitens auf einem andern Wege an eine Setzung denken. Diese konnte aber wissenschaftlich nicht gewonnen werden, weil seine Principien nicht individuell waren. Desshalb musste er eingestehen, und er gestand es ein, dass er diese Setzung nur mythologisch erreichen könnte, und dass man nicht vergessen sollte, dass er Fabeln vortrüge. Das ist der Grund seiner Göttergespräche und seiner Erschaffung des Menschen und was dahin gehört. Von dieser wissenschaftlichen Erklärung der Sache hat man aber keine Ahnung, wenn man sich von den Platonischen Fabeln gängeln lässt, ohne den Sinn derselben und Plato's Warnung, sie nicht als wissenschaftlich aufzunehmen, zu beachten. Die Mythologie ist aber nur die Brücke zwischen den allgemeinen Principien und dem historisch und empirisch gegebenen Einzelnen, und Plato hat keinen Augenblick seine Leser zweifeln lassen, ob er Wissenschaft oder Mythologie vortrüge; denn wohl Niemand unterscheidet so scharf und genau zwischen den verschiedenen Stufen der Gewissheit, als er, und sagt so ausdrücklich, welcher Stufe jeder Satz, den er vorträgt, angehöre.

Drittes Kapitel.

Die Seele.

Darum hat Zeller auch keinen annehmbaren Begriff von der Seele und sagt darüber, was einen Philosophen wohl etwas verwundern muss. Die haltlosen Bemerkungen Ueberweg's über die Lehrdifferenz zwischen Phädon, Phädrus, Philebus und Timäus fertigt er allerdings S. 700 gebührend ab; seine eigenen Ansichten schwanken aber ebenso rathlos in Platonischen Aussprüchen umher, die aus dem Ganzen der Platonischen Lehre von ihm nicht gedeutet sind. Die Idee der Seele*) will

*) Krohn sagt in seinem „Platonischen Staat", S. 247, gegen meine Auffassung: „Eine Idee der Seele giebt es nach Plato nicht. Die Ideen sind das Wesen der Objectivität, der die Seele erkennend gegenübertritt. Plato redet zwar von εἴδη der Seele, versteht aber darunter die ihr innewohnenden Vermögen." Da ich das Wesen der Seele genügend erörtert habe, so verzichte ich darauf, die Theorie der Ideenlehre hier zur Geltung zu bringen, obgleich sich auch aus dem Staat, wie aus allen Dialogen unschwer belegen liesse, dass alles Sein, objectives, wie subjectives und gemischtes, entweder Idee ist oder durch eine Idee Wesen und Erkennbarkeit erhält, wesshalb Plato sogar bei der Materie den

exact aufgefasst werden, oder sie verfliegt in das mythische Spiel.

---

§ 1.

Die Idee und das Theilnehmende.

Zuerst ist die oben*) gerügte principiell unphilosophische Auffassung von einem Nebeneinander der Idee und der Dinge zu berücksichtigen; denn wie die besondern Ideen neben der höchsten Idee stehen", sagt Zeller**), „so stehen die besondern Seelen neben der Seele des Ganzen in selbständiger Eigenthümlichkeit." Das Allgemeine als das Wesen der Dinge wird dadurch seiner subordinirten Sphäre coordinirt. Das Säugethier steht nun selbständig neben den Katzen, Bären, Wiederkäuern u. s. w. als ein besondres Wesen; das Thier steht selbständig neben den Insekten, Fischen, Vögeln u. s. w., die doch nur zu Thieren werden und Thiere sind, weil das Wesen des Thieres ihnen immanent ist. Die Theorie der *μέθεξις* und *παρουσία* ist dabei vollständig vergessen. Ohne diese Theorie darf man aber nicht behaupten, etwas Platonisches vorzutragen; es ist Zellersche Philosophie, nicht Platonische.

Ausdruck Idee nicht vermeiden konnte. Es genüge, aus dem Phädrus, p. 246 A, den Ausdruck Idee für die Seele nachzuweisen, *περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς* (sc. *τῆς ψυχῆς*) *ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον.* Er fährt dann fort, dass er die philosophische Untersuchung der Idee (des *οἷον ἐστί*) hier nicht geben wolle, sondern sich auf einen Vergleich beschränke. Mit dem bildlichen Ausdruck *ἰδέα* meint Plato also *ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον* (p. 245 E) und lehrt p. 247 C, was darunter zu verstehen ist: *ἡ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ.*

*) Vgl. S. 27.

**) S. 703.

§ 2.

Die Seele als Princip der Bewegung.

a. Zur Kritik.

Der zweite Grund der Rathlosigkeit ist die Auffassung der Seele als ἀεικίνητον, als Princip der Bewegung. Ueber dieses hat Zeller eine auffallende Annahme. Er erklärt die Seele S. 698 als „immerbewegt und ersten Grund aller Bewegung“ und S. 700 „als die nächste Ursache alles Lebens und aller Bewegung“. Trotzdem vermag er fortzufahren: „Mag auch Beides ihr selbst wieder von einem Höheren, der Idee, verliehen sein, so kann doch andrerseits die Idee sich nicht anders, als durch ihre Vermittlung an das Körperliche mittheilen.“ Zeller hat gewiss nicht leere Worte ohne Begriff geben wollen, sondern nur versäumt, seine Erklärung hinzuzufügen. Wenn die Seele erster Grund aller Bewegung ist, so hat sie die Bewegung nicht von etwas Anderem empfangen, sondern wenn den Ideen etwa auch Bewegung zukäme, so könnten sie dieselbe nur von dem ersten Grunde, also von der Seele, empfangen haben. Ist die Idee aber der erste Grund der Bewegung, so ist die Seele an sich ohne Bewegung und wird nur zum Colporteur dieses Artikels. Es ist zu bedauern, dass Zeller seine Zwischengedanken unterdrückt hat und uns darum weder den Widerspruch löst, noch auch nur auf den Widerspruch aufmerksam macht, um uns zum Forschen anzuregen. So sagt Zeller auch recht seltsam über das Verhältniss von Seele und Leib, nachdem er zuerst die Unabhängigkeit der Seele von dem Leibe und nachher die völlige Abhängigkeit derselben gezeigt hat: „Von so durchgreifender Bedeutung ist das körperliche Leben, in seinem Anfang, wie in seinem Fortgang, für den Geist. Wie sich aber dies mit Plato's anderweitigen Annahmen vertragen soll, lässt sich aller-

dings nicht absehen." (S. 722 ff.) Zeller will also nur eine Chronistenarbeit an Plato zulassen und verzichtet leider auf alle philosophischen Forderungen.

Um nun auf den Begriff der Seele als des Princips der Bewegung zurückzukommen, so verräth uns Zeller gar nicht, was es mit der Bewegung auf sich hat. Nach seiner Darstellung hat Plato drei verschiedene Dinge, die Idee, die Seele und das Körperliche. Die Bewegung ist dann so ein zufällig hinzukommendes Stück, das von der Idee an die Seele abgegeben wird, damit diese es unter den Körpern colportire.

Nun ist aber grade die Idee ein solches Seiendes, dem auf keine Weise eine Bewegung zugemuthet werden kann; denn sobald man Bewegung an die Ideen bringt, so gerathen sie in Bewegung, verlieren also ihr festes Stehen, ihre Identität (*ταὐτότης*) und hören also auf, Ideen zu sein. Die Bewegung kann also unmöglich bei den Ideen ihre Heimath haben*).

Andererseits dürfte Zeller sich doch erinnern, dass Plato das andere Princip oder das Princip des Andern nicht ohne Bewegung bestimmen konnte**). Denn da es eben die Identität nicht hat, so kann es auch nicht in Ruhe sein, sondern muss sich in unaufhörlicher Bewegung befinden, so dass es in keinem Augenblicke sich

---

*) Ueber die Missverständnisse Zeller's und Ueberweg's, wonach den Ideen Seele, Leben und Bewegung zukommen soll, vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 255.

**) Timaeus p. 88 D. *ὅταν μέν τις ἡσυχίαν ἄγον τὸ σῶμα παραδιδῷ ταῖς κινήσεσι, κρατηθὲν διώλετο, ἐὰν δὲ ἥν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν μιμῆταί τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγειν ἐᾷ, κινῇ δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ κ. τ. λ.* Die Amme der Dinge ist in ewiger Bewegung; ihr muss man nachahmen, wenn man die Natur erhalten will; denn was gegen die Natur der Dinge ist, geht zu Grunde.

selbst gleich, sondern eben immer anders ist und deshalb alles Entgegengesetzte aufzunehmen fähig und so die Mutter aller Veränderung und alles Daseienden wird. Wenn die Bewegung daher einem Princip eigenthümlich zukommen soll, so kann sie nur diesem sogenannten materiellen Princip eigen sein. Dies Princip aber ohne Bewegung zu denken, etwa als reinen mathematischen Raum, wie Zeller dies erstaunlicher Weise sich vorstellt, ist gegen alle Platonischen Begriffe. Denn da die Ideen ohne Bewegung sind und der Raum gleichfalls, so können von so unfruchtbaren und so absolut ruhigen Eltern auch keine Kinder, geschweige denn so bewegliche Kinder wie die immerfort sich verändernden Dinge abstammen. Plato aber sagt überall, dass das andere Princip, welches der Grund des Sinnenfälligen ist (φύσει ὁρατόν), ursprünglich in regelloser Bewegung sei, und er hat die prächtigsten und schlagendsten Bilder für diese tumultuarische, schwärmende und dem vernunftlosen oder berauschten Zustande ähnliche Bewegung. Und von ihm wieder hat Hegel das berühmte Bild von dem bachantischen Taumel der Welt genommen, wobei kein Glied nicht trunken ist. Regellos (ἀτάκτως) ist diese Bewegung, weil das andere Princip ja für sich betrachtet wird, nicht als wenn dies jemals für sich allein und selbständig existiren könnte, sondern um die Mitgift, welche die Dinge von mütterlicher Seite empfangen, für die Abstraction herauszuheben. In Wirklichkeit allerdings existirt nur der Sohn oder das Werden, d. h. das aus beiden Principien, aus Gesetz und Bewegung Zusammengemischte.

Zeller mag nun wohl den Widersinn gefühlt haben, dass er die Idee mit der Bewegung versehen hat; es kommt ihm daher sehr erwünscht, dass er diese Last gleich an ein drittes metaphysisches Wesen, an die Seele, abgeben kann, die dann zusehen mag, wie sie die Be-

wegung an die Körper vertheilen kann. Es ist, wie ich schon oft erinnert habe, das Einfachste immer das Wichtigste. Wenn man die einfachsten philosophischen Begriffe nicht beachtet, so kommt man sehr leicht zu widersprechenden Annahmen und man hat doch wohl kein Recht, alles, auch das Unvernünftigste und Sinnloseste, ohne Gnade in Plato's Kopf zu versetzen? Was ist denn nun die Seele? Die Seele ist nach Zeller S. 659 „ein Drittes zwischen Idee und Erscheinung". Er setzt sie also zwischen zwei Stühle. Denn Plato führt Alles, was ist und wird, auf diese beiden Principien zurück. Wir wollen aber noch deutlicher sehen, wie vollständig unvermögend man nach Zeller ist, sich unter der Seele etwas zu denken. Er sagt S. 649, sie sei „die Kraft der Selbstbewegung". Dies ist aber nach seiner obigen Erklärung doch wohl nicht wahr; denn die Bewegung wird ihr ja dort „von der Idee verliehen". Sie wird also von einem Andern bewegt und nicht von sich. Ferner sagt er S. 658, die Seele gehe „zwar in das Körperliche und seine Bewegung" ein, aber sie selbst sei „nichts Körperliches". Wenn sie nun nichts Körperliches an sich hat, wie kann sie dann sich selbst bewegen? Hier ist nun zwar die zur Geschichte der Begriffe gehörige Frage zuerst zu beantworten, wer als erster die Begriffe von Bewegung und Energie gesondert hat. Dies war Aristoteles*). Er wurde durch die Platonischen Sätze dazu fast mit Gewalt getrieben. Wenn Aristoteles nun auch mit Schärfe keine Bewegung zuerkennt, wo nicht Materie ist, und Energie läugnet, wo noch Materie übrig bleibt: so ist doch Plato, wenn er diese exacten Distinctionen auch nicht hat, doch weit entfernt, Bewegung zuzugeben, wo das Princip des Andern fehlt; denn ohne dieses hat man ruhige Sichselbst-

*) Vgl. meine Gesch. d. Begr. d. Parusie, S. 106 u. 114 ff.

gleichheit. Dies Princip reicht aber über das blosse sinnliche Körperliche hinaus*) und da Zeller mit Unrecht dies Princip das Körperliche nennt, so konnte er allerdings mit einem gewissen Recht sagen, das Körperliche sei nicht in der Seele. Allein ebendarum birgt der Zeller'sche Ausdruck die Gefahr eines grossen Missverständnisses; denn wenn die Materie oder das Princip des Andern nicht in der Seele wäre, wie könnte die Seele sich selbst bewegen?**) Was sollte man wohl denken bei solchen Worten, dass etwas sich bewege, also ändere, ohne das Princip des Andersseins? Ausserdem ist es aber auch wohl nicht Platonisch, zu behaupten, das metaphorisch verstandene Körperliche sei nicht in der Seele, da die Seele im Timäus doch mythisch, aber mit philosophischer Nothwendigkeit, durch die ganze Körperwelt und um sie herum ausgespannt wird, damit alles Körperliche in ihr und nicht ausser ihr sei***). Denn wäre es ausser ihr, so könnte sie es

---

*) Timaeus 51 A. *ἀλλ' ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ.*

**) Aristoteles hat den Plato besser verstanden. Er sagt zwar auch: „Ein Stein ist nicht in der Seele", aber wie er die den Körpern zukommenden *εἴδη* als Entelechie des Materiellen der Seele zueignet, so versieht er sie auch mit dem *παθητικόν*, denn ohne dieses würde sie keine *πάθη* haben und sich nicht entwickeln und überhaupt nicht *τόπος τῶν εἰδῶν* sein können. Und selbst Plotin hat dies genügend eingesehen, wo er Plato gegen die angeblichen Widersprüche vertheidigt (Ennead. VI, 8. p. 476), indem er sagt: *πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.* Er zeigt dort auch sehr gut, dass selbst unser Denken, obwohl es *ἀνάβασις* der Seele ist, doch zugleich als *κατάβασις* des *νοῦς* aufgefasst werden muss; denn nur in der Gemeinschaft beider Principien kann Denken stattfinden. Ibid. *τότε γὰρ ἔχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαῖνον.*

***) Timäus 34 B. *ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός*

nicht bewegen. In ihr ist es, so bewegt sie Alles in Allem, und nichts ist ohne Seele.

Diese Widersprüche der Zeller'schen Darstellung sind aber noch nicht das Stärkste, sie werden überboten durch unglaublichere Sätze, die er Plato zuschreibt. Er meint nämlich weiter S. 656, die Seele habe „den gleichen Inhalt und Umfang, wie das, was Plato selbst im Philebus die Gränze, und Aristoteles in seinem Bericht über ihn das Mathematische nennt". Und S. 657: „Die Weltseele fasst die mathematischen Verhältnisse in sich zur Einheit zusammen." Zeller behauptet und beweist dies mit stoischer Seelenruhe. Was soll man aber dabei denken, wenn die Seele das sich selbst Bewegende und zugleich die Einheit der mathematischen Verhältnisse genannt wird? Das ist eine Art von hölzernem Eisen. Aber trotzdem fährt Zeller fort S. 660: „Die Thätigkeit der Seele ist theils Bewegen, theils Erkennen." Wir denken nun wieder an die eben vorher gelesenen Bestimmungen der Seele und fragen erstaunt, was das wohl bedeuten könne, dass die mathematischen Verhältnisse theils bewegen, theils erkennen? Das mögen Andere vielleicht verstehen; ich möchte aber nicht gern Plato etwas aufbürden, was mir als Widersinn erscheint. Die mathematischen Verhältnisse sind bei Plato das Ruhende und Feste und werden oft ganz in eine Reihe mit den Ideen gestellt, sind also von aller Selbstbewegung befreit. Auch erkennen sie nicht, sondern sie werden erkannt. Die Seele aber ist es, welche sie erkennt und welche nach den Ideen und Zahlen und Massverhältnissen Alles harmonisch und geordnet bewegt. Wenn Jemand uns das Räthsel aufgiebt: wer kann diese ganze in Bewegung begriffene Welt aus drei ruhigen

---

τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ. Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 390.

Elementen bilden, aus dem leeren Raum, aus den mathematischen Verhältnissen und den Ideen? so müssen wir antworten: nur Zeller's Plato.

b. Positive Darstellung.

Die Seele als Einheit der Principien.

Um nun aber die Kritik nicht ohne die positive Lösung zu geben, müssen wir noch einmal fragen: was ist also bei Plato die Seele? Da Plato diese Frage so oft behandelt hat, so dürfte die Antwort doch nicht so schwierig sein. Er sah, dass die Ideen als das ruhende Wesen der Dinge nur das ausdrücken, was immer ist. Zu einer werdenden Welt braucht man aber ausser dem Wesen noch das, was zu diesem Wesen gelangen kann, also ein immer in Bewegung und Werden Begriffenes. Dieses aber ohne sein Wesen gedacht ist undenkbar und gleich dem Nichtseienden. Desshalb muss man Beides verknüpfen in eine Einheit, dann erhält man ein lebendiges Wesen (ζῶον), und ein solches ist die Welt. Die Welt hat daher sowohl Theil an den Ideen als an dem Nichtseienden oder dem immer Andersseienden und Alles in sich Aufnehmenden. Aber nicht zusammenleimen kann man diese Stücke, theils weil der Leim ein drittes Princip sein würde, theils weil man sonst doch nur Beides nebeneinander, nicht ineinander hätte; sondern man muss Beides mischen in Eins. So gehen die beiden Eltern auf in dem Sohn, der Welt, dem einzigen Gott. In diesem Gemischten nun können wir die Principien nur unterscheiden, nicht scheiden; denn sie sind durch die ursprüngliche Mischung immer zusammen. Unterscheiden wir nun, so haben wir nach der Einen Seite den Leib der Welt, das der Potenz*) nach sichtbare Körperliche, nach der andern Seite die königliche Ver-

*) In Plato's φύσει ὁρατόν ist φύσει gleich δυνάμει.

nunft der Welt; als Drittes aber die Seele als die Einheit Beider; denn die Vernunft muss in einer Seele wohnen*), die Seele in einem Leibe. Die Seele hat in sich die Bewegung und das Sein. Darum ist die Seele der Welt früher als das Körperliche; denn es ist von ihr umfasst und geht aus ihr erst hervor**), indem die Seele als das Dritte das Princip des Andern mit dem Princip des Identischen mischt, wodurch allein alles Werdende wird. Die Seele also ist die Einheit der Principien. Es könnte zwar nach einigen mythischen Platonischen Worten so scheinen, als wenn das lebendige Wesen (*ζῶον*) das Erste wäre und Leib und Seele das Zweite und Dritte; Plato aber hat diese dualistische Auffassung entschieden verworfen; denn er lässt auch den Leib der Welt erst aus der Seele hervorgehen, was ja auch allein aus seinen Principien folgt; denn das Princip des Andern ist an sich Nichtseiendes und nicht sichtbar, nicht körperlich und nicht irgend etwas, sondern wird nur etwas durch Theilnahme an dem Sein***), also nur durch die ursprüngliche Mischung der Principien, die in der Seele einheitlich zusammengefasst wird†). Sie ist das Theilnehmende und das, woran theilgenommen wird, und aus dieser Einheit geht alles Wirkliche hervor; da nichts wirklich ist, was nicht theilnimmt (*μετέχει*) an dem Sein (*μετεχόμενον*).

Die Seele das Sichselbstbewegende.

Wir müssen nun erklären, warum die Seele das

*) Timaeus 46 D. *τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν.*

**) Ibid. 36 D. *μετὰ ταῦτα πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς* (sc. *τῆς ψυχῆς*) *ἐτεκταίνετο.*

***) Vgl. oben S. 64, Anm. 1.

†) Timaeus 37 A. *ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν κτλ.*

Princip oder das Sichselbstbewegende genannt wird. Dies aber ist in doppelter Weise aufzufassen, erstens allgemein und an und für sich und dann in Beziehung auf das, was von einem Andern bewegt wird.

Das Sichselbstbewegende fordert die Begriffe von Thun und Leiden. Setzen wir nun das Leidende für sich und das Thuende für sich, so kann überhaupt nichts geschehen; denn wir haben ja zwei. Das Leidende als Leidendes kann nichts thun, auch wenn das Thuende dazu wirken wollte, da sonst ja das Leidende selbst in Thun übergehen würde, was es seinem Begriffe nach nicht kann. Der Dualismus also ist unfruchtbar. Man muss, sagt Plato, die Gegensätze hochzeitlich verbinden, wenn man etwas Wirkliches erzeugen will. Also muss das Thuende selbst auch ein Leidendes sein und das Leidende ein Thätiges, d. h. das Wirkliche muss sich selbst bewegen. Da die Erfahrung diese wunderbare Mischung nun in der Seele zeigte, so bestimmte Plato das Princip als die Seele; denn ohne ein solches Princip wird nichts. Darum durchdringt dies Princip Alles; denn alle Körper und alle einzelnen Seelen bewegen sich selbst. Bei den Thieren und ihren Seelen braucht dies nicht weiter gezeigt zu werden; aber auch bei den Körpern bedarf man kaum der Erinnerung; denn die Gestirne bewegen sich selbst um die Welt und jeder Körper bewegt sich selbst hin zu dem ihm verwandten Element, weil sie alle von Seele durchdrungen sind. Plato spottet über die, welche mechanische Ursachen zur Weltbildung brauchen, einen Wirbel oder einen Atlas, da diese immer eine petitio principii begehen, weil man ohne ein sich selbst Bewegendes keine ausdauernde Kraft zur Weltbildung erhalten kann. Die bewegende Kraft der Ideen oder des Guten muss daher den Körpern immanent, d. h. die Körper müssen alle beseelt sein oder, wie Plato es mit Thales bezeichnet,

Alles muss voll von Göttern sein, wenn den Dingen nicht sehr bald die Kräfte der Bewegung ausgehen und erlahmen sollen. Dies also ist die principielle oder rein begriffliche Betrachtung, die mit Nothwendigkeit das Princip als das Sichselbstbewegende zu setzen erfordert.

Wir kommen nun zu der zweiten Betrachtung, die den Begriff durch den Gegensatz verdeutlicht. Wir lassen jetzt also nach der Darstellung des Timäus die Seele aus sich die verschiedenen Elemente und die vielen einzelnen Körper durch Theilung hervorbringen; auch die einzelnen Seelen der Thiere und Menschen sollen nun schon alle geworden sein. Was ist die Folge? Jedes der Vielen ist ein Anderes für das Andere und, wenn es sich bewegt, so muss man die freiwillige Bewegung durch sich selbst unterscheiden von der erzwungenen Bewegung von Aussen durch ein Anderes. Plato fragt nun, welche von beiden Bewegungen die frühere oder die principielle sei? Das ist aber für einen Denkenden nicht schwer zu beantworten; denn wenn Alles durch ein Anderes bewegt würde, so fehlte uns ja überhaupt der Grund aller Bewegung. Nur wenn sich etwas aus sich selbst bewegt, kann es auf Anderes stossend von Aussen auch dieses zur Bewegung zwingen gegen seine Natur (*βίᾳ, παρὰ φύσιν*). Die äussere Bewegung ist daher immer nur ein Zweites, eine nothwendige Folge der ersten und ursprünglichen Bewegung, welche ein jedes Ding vollzieht, indem es freiwillig nach seiner Natur zu dem Sein strebt, woran es theilnehmen (*μετέχειν*) will. Das Wegenetwas (*ἕνεκά του*) sucht von selbst sein Wesswegen (*οὗ ἕνεκα*)*).

*) Unsere heutigen grossen Naturforscher können desshalb auch noch von Plato lernen, wenn sie bekennen, den ersten Grund aller Bewegung der Welt nicht zu wissen; denn er kann nicht draussen gesucht werden, sondern muss immanent sein, wenn nicht die ganze Lehre von der Bewegung ohne Princip sein soll.

Diese Trennung der freiwilligen und der erzwungenen Bewegung zeigt sich daher sowohl in den Körpern als in den Seelen. Im Timäus sagt Plato, dass wir zuweilen einen Stein in die Luft werfen; wir zwingen ihn dadurch zu einer Bewegung wider seine Natur; er kehrt aber bald in freiwilliger Bewegung zu dem ihm Gleichartigen zurück. Dasselbe Beispiel hat Aristoteles von Plato überkommen und zur Verdeutlichung seiner Lehre benutzt*). In den Seelen ist dies ebenso; denn durch den Körper wird die Seele von Aussen bewegt und desshalb leidenschaftlich verworren und mit Täuschungen und Begierden angefüllt, wodurch die Sünden entstehen, die wie der Irrthum immer unfreiwillig und der körperlichen Constitution und der schlechten Erzeugung und Erziehung zuzurechnen sind**). Freiwillig aber und von Natur strebt die Seele nur nach dem Guten und nach der Wahrheit, und diese Bewegung ist die ursprüngliche; denn nur weil wir das wahre Gute suchen, können wir uns irren und fehlen, indem wir die falschen Güter für die wahren halten. Diese zweite Bewegung setzt daher ebenfalls die ursprüngliche und freiwillige Bewegung voraus. Die Selbstbewegung also ist überall das Princip.

Der Paralogismus Zeller's.

In dem Sichselbstbewegenden unterscheiden wir zwei Principien. Das erste, die Vernunft (*φρόνησις*), oder das Vermögen der Ideen, ist als das active Princip zu setzen, weil in der Wahrheit der Ideen das Ziel (*οὗ ἕνεκα*) und darum der letzte unbewegte und Alles bewegende Grund (*αἰτία*) alles Werdens liegt; das Andere

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 298.

**) Timaeus 86 D. *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὶ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται.*

aber, oder das Princip des Andern, setzen wir als das passive Princip, weil es nach dem Sein strebt, desselben ermangelt und daran theilnehmend erst wird. Beides aber ist unzertrennlich in Eins zusammengemischt als Seele. Zeller aber macht aus diesen speculativen Begriffen drei verschiedene mythologische Personen. Die Idee ist so gütig, die Bewegung, die sie gar nicht besitzen kann, zu verleihen; die Seele als das Sichselbstbewegende, welches die Bewegung schon selbst an sich hat, ist so glücklich, die Bewegung zu empfangen und sie drittens an den Raum, der der Bewegung schlechthin unfähig ist, auf mythologische Weise mitzutheilen. Credat Judaeus Apella!

Die Seele und die Materie erklärt Zeller für die mathematischen Verhältnisse und den Raum durch folgenden Paralogismus. Da die Kälte das Wasser frieren macht, so ist die Kälte nichts Anders als ein Eiskrystall. Da die Sparsamkeit das Erworbene erhält, so ist die Sparsamkeit ein Landgut oder eine Summe von Werthpapieren. Nach dieser Logik schliesst Zeller: Da die Seele überall in harmonischen Verhältnissen Alles ordnet, so ist die Seele ihrem Inhalt und Umfang nach dasselbe wie die mathematischen Verhältnisse; da die Materie oder das Princip des Andern, wenn es an der Idee theilnimmt, zum Werden kommt und als diese ganze Welt sich nach allen Dimensionen erstreckt, so ist die Materie der Raum.

Wenn man diesen Paralogismus erkannt hat, so ist man vom Zeller'schen Platonismus curirt. Es ist ja nothwendig, dass die Elemente als Stoff von Plato auch durch eine Idee, d. h. durch Form begriffen und doch auf kein anderes Formprincip als ein geometrisches oder stereometrisches zurückgeführt werden können und daher auf die regelmässigen Körper vertheilt werden. Weil aber alle Dinge überhaupt in irgend welchen Formen

des Raumes erscheinen müssen, darum die Materie für den Raum zu erklären, wird uns nicht mehr in den Sinn kommen. Wesshalb Plato gerade diese stereometrischen Figuren den Elementen zugetheilt hat, ist eine sehr interessante Frage, hat aber mit der Erklärung der Materie nichts zu thun, ebensowenig oder vielmehr noch weniger als das Spinnegewebe die Spinne ist; denn diese hängt mit ihrem Gewebe auf natürliche und nothwendige Weise zusammen; die regelmässigen Körper hat Plato aber jedenfalls auf äusserliche und willkürliche Weise, wenn auch nicht ohne einen gewissen Wahrscheinlichkeitsgrund, mit den Elementen verknüpft, da diese Verknüpfung weder der Wahrheit entspricht, noch von seinem Begriff der Materie aus, und wenn diese auch der Raum wäre, irgendwie eine nothwendige sein kann. Denn wenn der Raum auch in die regelmässigen Körper, ohne dass Lücken dazwischen bleiben, zerlegt werden kann, so wäre es immer eine von Aussen kommende Reflexion, mit diesen stereometrischen Körpern nun die Vorstellung von den Elementen zu verbinden. Plato fasste die Körper aber als massiv und schwer und bewegt auf, und diese Eigenschaften können selbst die Götter dem Raum und seinen Figuren nicht gewähren. Das materielle Körperliche aber muss immer im Raume sein und eine Figur haben; darum ist es sehr natürlich, dass Plato für die durch die Erfahrung gegebenen Unterschiede der Elemente und ihre besonderen Bewegungen und Verwandlungen in einander eine Erläuterung in der von ihm sehr gepflegten Geometrie und Stereometrie suchte. Die Räumlichkeit ist überall; wo Körper ist, aber der Körper ist nicht der Raum, sondern dieser wunderliche Paralogismus ist aus der von Maliçe durchdrungenen, an einzelne Worte sich hängenden Aristotelischen Kritik entstanden und von Zeller mit zu grosser Vernachlässigung der speculativen Begriffe Plato's aufge-

nommen, wodurch dann eine Gesammtauffassung Plato's zu Stande gebracht wurde, die das Platonische System aus Philosophie in Mythologie verwandelt.

Materie und Raum.

Man kennt die wunderliche Strategie des Strausses. Er steckt den Kopf in den Busch und erklärt dann, es gäbe ja keine Gefahren. Wir dürfen ihm wohl nicht nachahmen. Wenn wir Zeller's Auffassung theilten und nun der Unterschied zwischen den Begriffen von Materie und Raum drohte, so dürften wir wohl nicht mit Zeller ohne weiteres erklären, bei allen meinen Beweisen könnte man die Gründe gar nicht erblicken. Aber vielleicht ist mein Stil zu unverständlich. Ich will desshalb hier versuchen, die Gründe wieder auf eine andere Weise an's Licht zu stellen und zwar zunächst durch indirecten Beweis. Die Materie ist nach Zeller der Raum; also sind die einfachen stereometrischen Körper die materiellen Elemente. Folglich darf Plato nicht noch von einer Materie ausserhalb dieser mathematischen Körper sprechen. Nun sagt Plato aber, nachdem er die mathematischen Körper abgeleitet hat: „Diese logisch abgeleiteten Gattungen von mathematischen Körpern wollen wir nun vertheilen an die materiellen Elemente von Feuer, Erde, Wasser und Luft.“*) Weil Materie und mathematische Form nicht dasselbe ist, so muss die Form an die Materie erst gegeben werden. Darum sagt er: „Wir wollen die Form des Würfels der Erde geben.“**) Was eine Sache aber schon hat, weil es ihr Wesen ist, das braucht ihr doch wohl nicht erst gegeben zu werden! Warum Plato aber die Idee des Würfels mit der Erde durch Reflexion

*) Timaeus 55 D. *τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα.*

**) Ibid. *γῇ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν.*

combinirt, zeigt er nicht durch mathematische Construction, sondern durch Beachtung der physischen Eigenschaften der Erde, nämlich weil sie am Wenigsten beweglich ist (ἀκινητοτάτη). Ebenso macht er es mit den andern Elementen. Es ist dies dieselbe schlechte naturphilosophische Methode, nach der er die Planetenbahnen durch Rechnung findet und dann ohne Weiteres, d. h. ohne genauere astronomische Beobachtung, den Planeten zutheilt.

Um aber die ganze Absicht des Plato zu erkennen und die Uebereinstimmung mit den Grundgedanken des Systems und der Methode des Timäus im Besonderen, muss man dem Gedankengang Plato's treu nachfolgen. Die Materie ohne Idee ist gestaltlos und in unordentlicher Bewegung; es fehlt ihr eben das Mass und die vernünftige Ordnung, welche wir ihrer idealen Seite zuschreiben. Allein diese Beschaffenheit der Materie ist ja nur eine Abstraction, die der Wirklichkeit dieser geordneten Welt nicht entspricht. Desshalb versetzt Plato poetisch diese ihre wilde und unordentliche Bewegung in die Zeit vor der Weltbildung*). Es ist dies daher der Zustand, der durch die Apusie des Gottes erfordert wird**). Da aber in der wirklichen Welt der Gott seine Parusie hat, so muss die ideale Seite, die zuerst weggedacht war, nun wieder herangeführt werden, d. h. wir müssen das formale Princip, die Ideen und Zahlen, zur Weltordnung verwenden und die formlose Materie, die alle Formen aufnehmen kann, dadurch formen***). Als höchstes Princip gilt aber das

*) Timaeus 53. *καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου* — sc. *πρὶν τὸ πᾶν διακοσμηθὲν γενέσθαι* — *πάντα ταὐτὰ ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως.*

**) Ibid. B. *ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός.*

***) Ibid. *οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχημάτίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.*

Gute. Mithin muss Alles so gut und schön als möglich werden. Wir dürfen desshalb nicht beliebige Formen aussuchen, sondern müssen die schönsten wählen, weil wir die schönsten Körper bilden wollen. Die schönsten aber sind die bekannten regelmässigen stereometrischen Körper*). Da nun dies Princip des Guten in Wahrheit der letzte Erklärungsgrund der geordneten Welt ist und desshalb auch die Wahrheit dieser Welt selbst und unserer Erkenntniss derselben ausmacht, so müssen wir folgern, dass, wenn wir die schönsten mathematischen Körper erkannt und ihre richtige Vertheilung an die materiellen Körper nachgewiesen haben, damit zugleich auch die wahre Entstehung der Elemente gezeigt ist**). Nachdem Plato diese methodischen Grundsätze als Programm vorausgeschickt, zeigt er dann erstens die vier schönsten stereometrischen Körper und beweist zweitens, wesshalb wir ein Recht haben, von denselben gerade einen jeden einem jeden materiellen Elemente zuzutheilen. Dass diese Zutheilung willkürlich ist und nur wegen der nothdürftigen naturwissenschaftlichen Einsicht des Alterthums begreiflich erscheint, liegt auf der Hand. Seine Absicht aber und der logische Zusammenhang seiner ganzen Theorie ist nun dargelegt. Wenn man aber die Augen schliesst und desshalb nicht sieht, dass Plato

*) Timaeus 53 E. *δεῖ δὴ λέγειν, ποῖα κάλλιστα σώματα γένοιτ' ἄν. — τόδε γὰρ οὐδενὶ συγχωρησόμεθα, καλλίω τούτων ὁρώμενα σώματα εἶναί που καθ' ἓν γένος ἕκαστον ὄν. — — τοῦτ' οὖν προθυμητέον, τὰ διαφέροντα κάλλει σωμάτων τέτταρα γένη συναρμόσασθαι.* Dass er nicht in erster Linie an die Kugelgestalt dachte, erklärt sich leicht; denn diese als die schönste Form hatte er für das schönste Wesen, nämlich für die Welt als eingeborenen Gott reservirt. Hätte er einem Elemente Kugelgestalt gegeben, so hätte er die Lücken nicht ausfüllen können und also einen leeren Raum erhalten.

**) Ibid. 53 E. *τούτου γὰρ τυχόντες ἕξομεν τὴν ἀληθειαν γενέσεως πέρι γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ.*

durch eine besondere Untersuchung nachweist, wesshalb die bloss mathematischen Formen nach einer gewissen Wahrscheinlichkeit den materiellen Elementen zugeschrieben werden dürfen*): so kann man ruhig mit Zeller weiter lehren, die Materie sei bei Plato der Raum, die Elemente die stereometrischen Körper, und ein goldener Ring sei nichts Materielles, sondern nur ein Kreis.

---

§ 3.

Einfachheit und Zusammensetzung.

Wenn man den Grundsätzen Gehör schenkt, nach denen Zeller Plato allein erklären zu können meint, so wird man wider Willen gezwungen, mit Plato's Begriffen ein Puppentheaterspiel aufzuführen. Wir wollen sehen, wie auch Zeller dazu gezwungen wurde.

a. Idee, Seele, Stoff.

Zuerst wird von ihm mit grossem Ernste erwogen, ob die Seele nach Plato ein Theilbares oder ein Untheilbares, ob sie zusammengesetzt oder einfach sei**). Das ist eine philosophische Frage von speculativem Interesse und die Lösung scheint vorzüglich; denn Zeller entscheidet sich dafür, die Seele für ein Mittleres zu erklären, das an Beidem theilhabe und daher theilbar und untheilbar sei. Das klingt nun ganz speculativ und man könnte zuerst glauben, es sei dies ja grade die auch von mir vertretene Auffassung. Von diesem Vorurtheil

*) Ibid. 56: *διὸ γῇ μὲν τοῦτο ἀπονέμοντες τὸν εἰκότα λόγον διασώζομεν.*

**) Zeller a. a. O., S. 650.

wird man aber schnell geheilt, wenn man weiterliest. Da lernt man, dass dies Mittlere ein Drittes sei zwischen Idee und Sinnlichem. So sind glücklich drei Theaterpuppen fertig gebracht; die Eine ist die Idee, die zweite das Sinnliche, die dritte die Seele. Diese dritte bekommt nun von der ersten und zweiten etwas ab und vermittelt sie mit einander.

Wenn die Idee aber untheilbar ist, wie kann man denn einen Theil von ihr an die Seele abgeben? Entweder muss man sie als untheilbare ganz aufnehmen, oder man muss auf sie ganz verzichten; wenn man sie theilt, so verläugnet man, was man im Augenblick vorher behauptet hat. Zeller aber glaubt bei Plato nicht philosophiren, sondern nur mythologisiren zu dürfen, und da ist es ja ganz leicht, die Idee als erste untheilbare Hauptperson stehen zu lassen und sie dennoch als Hälfte zum Aufbau der Seelenpuppe zu verwenden.

Die Seele bekommt aber auch von dem theilbaren Sinnlichen eine Hälfte. Dieses müsste also halbirt werden. Zeller denkt sich dies aber wie bei der Hydra, welcher das Abgeschnittene gleich wieder nachwächst, und so lässt er trotz der Verminderung des theilbaren Princips dasselbe unvermindert als zweite Hauptperson stehen. Ja er glaubt bei Plato nicht daran denken zu dürfen, dass man nicht geben könne, ohne zu nehmen. Er nimmt getrost aus dem mythischen Beutel, der immer voll bleibt.

Das Schlimmste aber ist, dass gar Niemand da ist, dem man etwas geben kann; denn die Seele ist ja noch gar nicht da, sie wird erst gebildet. Wohin sollen wir denn nun das Theilbare und Untheilbare verschenken? Wem in aller Welt sollen wir zu der Freude, der dritte im Bunde zu sein, verhelfen? Wenn man aber dächte, es liesse sich ja vielleicht das Erste mit dem Zweiten, die Idee mit der Materie mischen und hochzeitlich ver-

binden und aus dieser fruchtbaren Ehe könnte man dann ja das Dritte und Mittlere als Sohn erhoffen: so wäre das allerdings die einzige Möglichkeit; aber sie hätte für das mythologische Theaterspiel schlimme Consequenzen. Denn da die Hauptperson die untheilbare Idee ist, so muss sie bei der Mischung entweder ganz oder gar nicht betheiligt sein. Ist sie also in der Mischung als dem Dritten und Mittleren wirklich vorhanden, so hat sie aufgehört, für sich als etwas Besonderes zu existiren, und es ist nur ein einziges Wesen, der sogenannte eingeborene Sohn übriggeblieben. Existirt sie aber noch für sich, so ist sie nicht in der Mischung, also giebt es keine Mischung, und also kein Drittes und Mittleres. Die drei Platonischen Puppen Zeller's sind also philosophisch nicht herzustellen. Zeller kennt diese Schwierigkeiten nicht. Für ihn ist es ganz leicht, das Mittlere mythologisch erzeugen zu lassen; er malt sich diesen merkwürdigen Zeugungsprocess auch nicht aus, das würde zu Aristophanisch sein; er behilft sich mit einigen Platonischen Worten, indem er zwischen die beiden Gegensätze des Theilbaren und Untheilbaren ohne Rücksicht auf die poetische Sprache getrost ein Drittes und Mittleres einschiebt. Sobald man sich daran gewöhnt, bei den metaphorischen Worten Plato's nicht mehr an seine Philosophie zu denken, so kann man auf diese selbige Weise so viel mythologische Puppen erzeugen, wie man nur irgend nöthig zu haben glaubt; denn im Märchen kann man das Untheilbare ja auch leicht theilen und das Getheilte wieder ganz machen und Gaben vertheilen an Personen, die nicht existiren, und Alles, was man will.

b. Die einzelne Seele.

Nach der Analogie dieser Principienlehre behandelt Zeller nun auch die einzelne Seele. Die Seele denkt er

sich nach etlichen Stellen Plato's als „von dem Körperlichen specifisch verschieden", obwohl er, wie wir sahen, in seine Puppe das Princip des Theilbaren aufgenommen hatte. Wir können hier aber Zeller selbst herbeirufen, damit er uns zuerst seine eigene Auffassung darlege und nachher die contradictio philosophisch deducire. Er sagt also zuerst S. 691: „Wie die Idee im Gegensatz gegen die Vielheit des Sinnlichen schlechthin einfach und sich selbst gleich, im Gegensatz gegen die Hinfälligkeit desselben ewig ist, so ist auch die Seele ihrer wahren Natur nach ohne Anfang und Ende und frei von aller Manigfaltigkeit, Ungleichheit und Zusammensetzung." Er nennt sie daher S. 691 u. 715 „das der Idee zunächst Verwandte".

Dass eine solche Seele bei Plato gar nicht existirt, wissen wir schon aus dem Obigen; denn es fehlt ihr das Subject, welches diese Eigenschaften besitzen (κτᾶσθαι, ἔχειν) könnte. Wir haben also nur mit Zeller's Platonischer Puppe zu thun. Dass Zeller aber sich auch nichts Rechtes bei seinen Worten denken kann, können wir von ihm selbst hören S. 691: „Genauere Erklärungen über den allgemeinen Begriff der Seele suchen wir aber bei Plato vergebens." Dafür finden wir aber bei Plato genauere Erklärungen genug, welche beweisen, dass dieser allgemeine Begriff der Seele gar nicht Platonisch ist. Wir wissen und Zeller weiss es auch, dass Plato auch den Thieren Seele zuschreibt, da ihnen auch Begierden, Leidenschaften, Zorn, Muth und dergleichen zukommt. Wenn Zeller nun wirklich die Seele ihrem allgemeinen Begriff nach beschrieben hätte, so müsste ja nach aller Logik auch die Seele der Gans und der Auster die nächste Verwandte der Idee sein; denn ihrer Seele kommt doch der allgemeine Begriff auch zu, oder sie ist nicht Seele.

Wir wollen aber dem gelehrten Puppenspiel weiter

zuschauen; denn es ist unterhaltend und zugleich ein schätzenswerther indirecter Beweis für die richtige Lehre, wenn wir sehen, dass auch ein so ausgezeichneter Mann wie Zeller aus einem falschen Grundbegriff heraus nur lauter sich widersprechende Auffassungen ableiten kann. Er denkt sich die Seele nun in den Körper gerathend; denn er verlangt nachdrücklich S. 711, wir sollen „die vollständige Körperlosigkeit" der Seele nicht für „ein unerreichbares Ideal" halten, sondern (S. 713) überzeugt sein, dass „die Seele überhaupt zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung steht" und dass „die sinnliche Seite des Seelenlebens nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen gehöre". Danach ist also das Zusammenkommen von Seele und Leib etwas rein Zufälliges; eine Beziehung Beider aufeinander ist keine natürliche mehr; die Vernunft könnte danach also ebenso gut in der grossen Zehe als im Kopfe, das Sehvermögen ebenso gut im Magen, als in den Augen wohnen. Die sinnliche Seite soll aber ausserdem auch nicht zum eigentlichen Wesen der Seele gehören. Es müssen mithin die Thiere, welche an der vernünftigen Seele keinen Antheil haben, eigentlich auch keine Seele besitzen. Allein man braucht ja auch bei Plato keinen Zusammenhang der Gedanken vorauszusetzen, und so mögen denn immerhin die eingehenden physiologischen Auffassungen des Timäus gelten, wonach die Begierden nur im Bauche, der Zorn nur in der Brust, der Verstand nur im Kopfe wohnen und ohne Kopf kein Verstand entstehen kann; nur muss man, während man die eine Auffassung verfolgt, so lange die andere vergessen, damit uns der Widerspruch nicht störe.

Nachdem die Seele nun in den Körper gerathen ist, kommt sie mit ein paar andern Puppen in eine, wie Zeller sagt, „vorübergehende Verbindung", nämlich mit dem „edleren" (θυμός) und dem „unedleren" (ἐπιθυμία)

Seelenwesen, ohne dass sie dadurch „zu etwas Zusammengesetzten“ (S. 701) würde. Dass es nun ganz sinnlos ist, drei von einander unabhängige Wesen und dazu noch als vierte Puppe den Körper mit einander spielen zu lassen, um daraus die wirklichen Erscheinungen des Seelenlebens zu erklären: das sieht Zeller selbst ein, und wir wollen nun sein Geständniss hören. Statt aber zu zweifeln, ob wohl wirklich die künstlerische und geistreiche Darstellung Plato's auf diese Weise erklärt werden dürfte oder ob man den tiefen Sinn dieses schöpferischen Geistes lieber als noch unverstanden bezeichnen solle, statt dessen hält er dieses armselige und äusserliche Puppenspiel für die wahre Lehre Plato's und beschuldigt denselben der gröbsten Verstösse gegen den gesunden Menschenverstand. Ja, er meint sogar, die so seltsamen Vorstellungen Plato's müssten zu diesen Widersprüchen führen. Vielleicht wäre es doch vorsichtiger gewesen, wenn man sieht, dass die angenommenen Prämissen zu Resultaten führen, die man einem so grossen Dialektiker und einem so umfassenden Beobachter von Natur und Menschenwelt nicht zutrauen darf, dann rückwärts die Prämissen, diese „seltsamen Vorstellungen“ von Neuem zu untersuchen. Ich will Zeller's Selbstkritik, die aber bei ihm als eine Kritik Plato's erscheint, wörtlich mittheilen. S. 717: „Wie nun freilich mit dieser Dreitheilung der Seele die Einheit des Seelenlebens zusammen bestehen könne, ist eine Frage, die sich Plato ohne allen Zweifel gar nicht bestimmt vorgelegt, für deren Beantwortung er jedenfalls nichts gethan hat.“ — „Wir haben hier immer nur drei Wesen*), die miteinander verbunden sind, nicht ein Wesen, das in verschiedenen Richtungen thätig ist. Am Deutlichsten kommt dieser Mangel in den Vor-

*) Nämlich *νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία.*

stellungen über das jenseitige Leben zum Vorschein. Denn wie kann die körperlose Seele noch am Sinnlichen hängen, wie kann sie durch die Anhänglichkeit an das Irdische und die falsche Schätzung der äusseren Güter zu den stärksten Missgriffen in der Wahl ihres Lebensloses verleitet, wie für ihr diesseitiges Leben im Jenseits gestraft werden, wenn sie mit dem Körper auch ihren eignen sterblichen Theil, den Sitz der Begierden, der Lust und des Schmerzes abgelegt hat? Und doch können wir nicht annehmen, dass der sterbliche Theil den Tod überdauere, und das, was erst bei ihrer Verbindung mit dem Leibe und in Folge dieser Verbindung zu ihr hinzugekommen ist, nach der Auflösung derselben mit ihr verknüpft bleibe. Es ist eben hier eine offenbare Lücke, ja eine Reihenfolge von Widersprüchen, und wir können uns darüber auch so wenig wundern, dass es vielmehr weit merkwürdiger wäre, wenn Plato so seltsame Vorstellungen widerspruchslos durchzuführen vermocht hätte." — Dies Geständniss Zeller's überhebt uns aller weiteren Kritik; denn es mag als eine befriedigende Selbstironie gelten, bei welcher nur der Humor fehlt, der bei „so seltsamen Vorstellungen" am Platze gewesen wäre.

Der mit sich einstimmige Plato.

Machen wir jetzt die Probe des Exempels. Wenn wir von Zeller's Ansatze ausgehen, so kommt, wie er uns eben selbst dargelegt hat, ein Unsinn heraus. Gehen wir nun von meiner Hypothese aus, so werden wir überall Uebereinstimmung und ein positives Resultat erhalten. So erholen wir uns auch etwas von der kritischen Stimmung.

Der Anfang ist die Verknüpfung der beiden Principien zur Einheit der Substanz (οὐσία des Timäus). Die Idee ist das, woran das andre Princip theilnimmt;

sie ist daher schon ursprünglich und ihrer Natur nach in Beziehung zu diesem durch den Begriff der Theilnahme (μέθεξις). Sie wird gegenwärtig (παρουσία) im Erscheinenden. Das Eine des Parmenides ist unauflöslich mit dem Andern zugleich zu setzen, oder es ist überhaupt nichts, weder das Eine, noch das Andre. Das Princip des Lebens im Phädon bringt dem Stoffe das Leben und ist mit ihm zusammen ein lebendiges Wesen. Das Sein des Sophistes ist unzertrennlich von dem Nichtseienden und bildet mit ihm zusammen das wahrhaft Seiende, das thätig und leidend ist. Die Vernunft des Philebus muss in einer Seele wohnen, und die Seele im Leibe; nur in dieser Gemeinschaft haben wir die wirkliche lebendige Welt. Der Mischkessel des Timäus, in welchem diese einzige wirkliche Welt zusammengebraut wird, verbindet beide Principien unauflöslich. Auf diese Weise kann man alle Dialoge durchgehen und wird immer diese grundlegende Auffassung Plato's finden, durch die er sich gegen die Eleaten und gegen die Megariker zu einem eigenthümlichen Standpunkt erhob. Denn das Eigenthümliche Plato's ist nicht die Ideenlehre, gegen welche er vielmehr im Sophistes offen zu Felde zieht, sondern die Lehre von der Gemeinschaft sowohl der Ideen untereinander, als der Ideen mit dem Stoff, der an ihnen theilnimmt und sich nach ihnen sehnt, dessen Mangel ihre Wahrheits- und Wesensfülle ergänzen soll zur Wirklichkeit.

Hierdurch kehrt Plato zum Hylozoismus zurück, nicht aber in der naiven Weise der Jonier, sondern nach dem Durchgang durch den Dualismus, dessen Unhaltbarkeit er in allen seinen Lehrbegriffen zeigt, da er sowohl den Stoff, als die Idee in Beziehung auf einander definirt und überhaupt nichts von einander absolut trennen, sondern Alles nach Mass und Ordnung harmonisch und musi-

kalisch verknüpfen und mischen will. Darum lobt er den Thales wegen des Ausspruches, dass Alles voll sei von Göttern, da ihm auch die ganze Welt beseelt ist und nichts ohne Seele.

Die Beseelung zeigt sich nun zunächst in den Elementen dadurch, dass sie Antheil haben an der Form und zwar an den schönsten stereometrischen Figuren und an einer geordneten Bewegung, wodurch Alles sich nach Oben und Unten in einander verwandelt und zusammen ein harmonisches Ganzes bildet*).

Da Plato die Vorstellung der alten Mythologen und der Jonischen Philosophen benutzend die Mischung zunächst als ein chaotisches Durcheinander aller Mischungsproducte ausgemalt hatte, so musste er nun darauf bedacht sein, wieder eine Entmischung und Scheidung des Höheren und Niederen zu gewinnen, damit die ideale Seite der Welt, das Wesswegen (*οὗ ἕνεκα*) für alle Bewegung der Dinge, aus der unreinen Mischung, in die es in dem Mischkruge mit dem Princip des Andern gerathen war, immermehr befreit werde. Es erhebt sich daher das Leben über das Todte in den Pflanzen, höher in den Thieren, am Höchsten in den Menschen. Die höhere Stufe setzt mithin die niedere voraus. In den Begierden (*ἐπιθυμία*) des Menschen ist aber die körperliche Seite noch überwiegend; sie wohnen desshalb in dem Bauche, wo der Stoffwechsel und das Fliessen, welches das Materielle charakterisirt, überwiegt. Die zornige

*) Dass Aristoteles diesen Begriff von Plato überkommen hat, sieht man theils aus seiner Definition der *φύσις*, theils aus allen den vielen einzelnen Anschauungen, die das Leben der Elemente zum Gegenstand haben. Vgl. meine Stud. d. Begr. d. Parusie, S. 119. Metaph. 1050 b. 28. *μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῇ καὶ πῦρ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν.*

Seele aber wird schon ohne mechanische Gewalt und ohne blosse Gewöhnung, die bei den Begierden den Ausschlag geben, von Recht und Unrecht, also von einer Idee erregt, vernimmt die Vernunft und wohnt ihr näher in der Brust. Die Erkenntnissvermögen des Kopfes entwickeln sich zugleich von der Sinnlichkeit aus, die auch den Thieren zukommt, zu den höheren Thätigkeiten, die dem Menschen eigenthümlich sind. Mit der Mathematik findet der Anfang des Humanen statt. Ueber diese geht aber die Dialektik hinaus, welche die Ideen als das rein aus der Mischung ausgesonderte ideale Element erkennt und dadurch als Philosophie die höchste Stufe der Entwicklung der Seele darstellt. Denn die Seele, welche die Verknüpfung beider Elemente ist, hat sich nun von dem Körperlichen und allen niedern Stufen der Gemeinschaft so weit abgelöst, dass sie nur noch das rein gewordene Subject überhaupt (Materie, oder das Passive und Aufnehmende) enthält, welches sich mit den Ideen als dem reinen, nicht mit dem Sinnlichen vermischten, Objecte vereinigt. Diese Reinigung (κάθαρσις) besteht also darin, dass ein immer einfacheres und allgemeineres Subject ein immer einfacheres und allgemeineres Object in sich aufnimmt und die letzte Einigung führt desshalb zu der ursprünglichen Einheit der Principien zurück. Desshalb nannte ich das Platonische System Athanasianisch, weil der Sohn oder die Welt als Subject seine Einheit mit dem Vater erkennt, und also Wesensgleichheit stattfindet, da diese ideale Welt unsre alte und wahre Natur ist. Dieser Zustand der philosophischen Erkenntniss ist die Transscendenz der Idee, da sie mit dem Aufnehmenden (ἐκδεχόμενον) oder dem reinen Subjecte in eine Einheit zusammengeht und von allen unreinen Mischungen, in welchen das Subject noch vielgestaltig und also sinnlich ist, abgelöst ist. Das Reine zu berühren ist nur dem

Reinen gestattet*). Dieser Zustand ist daher metaphorisch der Tod, der Wahrheit nach aber Unsterblichkeit

---

*) Diese Auffassung findet sich in allen Dialogen. Ich führe aus dem Phädon eine Stelle an, wo gezeigt wird, dass das Subject sich aus der Vielheit der Dinge und der Verwirrung und unordentlichen Bewegung, wie sie noch in allen übrigen Mischungen von Stoff und Idee vorkommt, ausscheiden und sich in sich sammeln muss, was der Charakter der Inductiou und Verallgemeinerung ist (vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 503 ff.), und was man bisher auch bei Aristoteles, der hierin wieder treuer Platoniker ist, nicht gehörig beachtet hat. Denn bei Aristoteles, wie bei Plato ist die Trennung oder Verwachsung der verschiedenen Erkenntnissvermögen von oder mit der Sinnlichkeit genau proportional der Trennung oder Verwachsung des Allgemeinen oder der Idee von oder mit der Materie. Desshalb kann nur das reine Subject das reine Object erkennen. Die Seele wird bei Heraklit (vgl. meine Neuen Stud. z. G. d. Begr., Heft I, S. 35 ff.), wenn sie mit der sinnlichen Erscheinung der Idee verwachsen ist, den Weg nicht wissen, kommt in Aufregung, schwindelt und ist wie trunken, da ja ihr Object von dieser Art ist, und Subject und Object immer in Gleichung stehen. Phaedon 79 C. *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι — τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα* (Object), *καὶ αὐτὴ* (Subject) *πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων* (Object) *ἐφαπτομένη* (Subject). — Wenn das Subject aber sich in sich sammelt, d. h. aus der Vielheit in die Einheit und Allgemeinheit sich zurückzieht, dann tritt sie auch in Gleichung mit dem analogen Object, d. h. sie erkennt dann die Ideen und ist vernünftig. Ibid. *ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα* (Subject) *αὐτοῦ* (Object) *μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταναπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων* (Object) *ἐφαπτομένη* (Subject), *καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.* Mythisch wird dies dann durch den Vogel bezeichnet (ibid. 109 E) der über die Gränzen der Atmosphäre hinausfliegt und den wahren Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde erkennt. Das tertium comparationis ist nur, dass man aus der Mischung heraus muss, die im Sinnlichen gegeben ist, um das Ganze oder Allgemeine in

und Ewigkeit*). In dieser Erkenntniss aber werden wir klar darüber, dass als Grund alles Denkens und Seins das Gute steht, und wie wir inductiv dieses gefunden, so gehen wir theoretisch von diesem Princip nun auch deductiv aus und bauen die Welt wieder und steigen dann ebenso, praktisch und künstlerisch, aus dem reinen Lichte wieder herab zu den Gebundenen in der dunklen Höhle, um sie als ihre Erlöser ebenfalls zum Lichte zu führen**). Die Einrichtungen des Staates, die Erziehung, die Kunst, die Liebe, der Unterricht sind alle von der erlösenden Liebe getragen und begegnen der dem anderen Princip zugehörigen Sehnsucht nach dem Vollkommnen und Wahren und Ewigen.

Das individuelle und persönliche Leben gehört deshalb nur den untern Stufen an und wird dem Unsterblichen und Göttlichen als das Menschliche gegenübergestellt. Durch alle Stufen hindurch geht aber die Seele, die ihr wahres Wesen (*οὗ ἕνεκα*) oder Object freilich erst auf der höchsten Stufe in der Idee findet. Das Individuelle selbst aber ist kein Princip; sonst würde die Welt in Atome zerfallen und ihre Einheit aufgehoben werden. Das Individuelle ist nur eine sterbliche Mischung

---

seiner Einheit zu erkennen, was als Intelligibles nur durch die Vernunft erfasst werden kann.

*) Phaedon 80 E. *ἀλλὰ φεύγουσα* (Subject) *αὐτὸ* (sc. *τὸ σῶμα*) *καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὐτήν* (Allgemeinheit und Einheit), *ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο* (Object) — *τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως, ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου; — οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα* (Subject) *εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ ἀειδὲς* (Object) *ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οὗ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι* (weil sie den *δαίμων* besitzt), *πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων κτλ. ἀπηλλαγμένῃ.*

**) Ich beziehe mich hier, wie man sieht, auf die Darstellung im „Staat". Vgl. auch Gesch. d. Begr. d. Parusie, S. 139, u. Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 389 die „Vernunft kommt aus dem Himmel".

aus lauter allgemeinen Elementen, die desshalb überall in das persönliche Leben hineinwirken und den Menschen wie eine Drahtpuppe, an verschiedenen erzenen und goldenen Fäden ziehen und lenken*). Ueberall schildert so Plato das Allgemeine als das Dämonische in dem Menschen und liebt es desshalb auch gradezu mit Götternamen zu bezeichnen. Aphrodites Macht treibt ihn oder Ares oder Eris. Die Person glaubt diese oder jene andre Person sich als Liebling oder Weib erwählt zu haben und weiss nicht, dass dahinter Eros steckt, der nichts Persönliches im Schilde führt, sondern nur auf die Erhaltung des Menschengeschlechts oder auf unsterblichen Ruhm oder auf das ewige Leben in der Wissenschaft ausgeht**). Der individuelle Mensch sucht Schätze zusammen, mit Gefahr seines Lebens und auf Kosten seines persönlichen Glückes, und weiss nicht, dass nur die gränzenlose allgemeine Natur dieses Triebes ihn nicht zur Ruhe kommen lässt. So ist auch das Höchste, die Philosophie, nur eine Gabe der Götter, d. h. ein Allgemeines, welches vorübergehend diesem oder jenem Sterblichen zu Theil wird***). Das Individuelle hat bei Plato kein Wesen, es ist nicht Princip; er ist fern von der Leibnitz'schen Monadologie; denn die wahre Natur jedes Menschen hebt er in das Allgemeine auf und hat

---

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 178 u. 365 *θαύματα*

**) Vgl. das Gastmahl.

***) Timaeus 90. *τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι.* Immer wird desshalb ein Subject und Object unterschieden. Das Subject muss durch seine Bewegungen der Natur des Objectes ähnlich werden. Ibid. D. *ξυγγενεῖς κινήσεις* und weiter: *διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς τῷ καταν ο ουμέν ῳ* (Object) *τὸ κατανοοῦν* (Subject) *ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν.* Ibid. 47 B. *δωρηθὲν ἐκ θεῶν.*

als Subject oder als aufnehmendes und passives Princip immer nur die fliessende und vergängliche, sich immer umwandelnde Materie. Alles Individuelle ist nur ein Derartiges (τοιοῦτον), nicht ein Dieses (τόδε); nur das Allgemeine, d. h. der Stoff oder das Subject überhaupt, ist ein Dieses*).

*) Timaeus 49 E. φεύγει γὰρ οὐχ ὑμομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν, ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα (das Individuelle) μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον κτλ.

Viertes Kapitel.

Mythologie und Philosophie.

Grund des Zeller'schen Platonismus.

Der Grund, wesshalb meine Darstellung Plato's so sehr von der Zeller'schen abweicht, obwohl wir Beide uns auf dieselben Quellen beziehen, liegt theils in der exacteren Bestimmung der Begriffe, die ich fordere, theils aber auch in der Auffassung der Mythologie, mit welcher Plato seine Dialoge durchwebt hat. Zeller verkennt durchaus nicht den mythischen Charakter vieler Platonischen Stellen, aber er hat sich oder wenigstens dem Leser keine Rechenschaft darüber gegeben, nach welchem Princip man das Mythische erklären soll.

Um dies zu erläutern, lasse ich Zeller selbst sprechen: „Dass nun die obigen Schilderungen (von der Präexistenz und Unsterblichkeit*), so wie sie vorliegen, von Plato selbst nicht als dogmatische, sondern nur als mythische Darstellungen betrachtet werden, dies ist in den Widersprüchen derselben, welche nicht allein in verschiedenen Gesprächen, sondern auch in einem und demselben Gespräche hervortreten, in der märchenhaften Sorglosigkeit,

*) A. a. O., S. 697.

mit der hier historische und physikalische Abenteuerlichkeiten gehäuft sind, in der genauen Ausführung von Einzelnheiten, die über alles menschliche Wissen hinausliegen, in der dann und wann mit einfliessenden Ironie so unverkennbar ausgesprochen, dass es Plato's ausdrücklicher Erklärungen (Phaedo 144 D; Rep. X, 621 B; Meno 86 B) kaum noch bedurfte." — So weit müssen wir Zeller durchaus anerkennen.

Es ist aber interessant zu sehen, wie er nun das Mythische behandeln, nach welchem Princip er es erklären will. Er fährt fort: „Ebenso deutlich aber sagt Plato auch, dass er jene Mythen nicht für blosse Mythen, sondern zugleich für sehr beachtenswerthe Lehrreden halte, und er knüpft aus diesem Grunde sittliche Ermahnungen an dieselben, die er unmöglich auf unsichere Fabeln konnte gründen wollen." — Hier beginnt meine Differenz; denn ich verstehe gar nicht, was das heisst: „Mythen, die nicht Mythen sind", „märchenhafte Abenteuerlichkeiten", die keine Fabeln, sondern Lehrreden sind. Ich verstehe wohl, wenn man hinter der Fabel im Epilogus hinzufügt: fabula docet; aber ich sehe nicht, wie dadurch der Fabel selbst auch nur im Geringsten der Charakter des Fabelhaften genommen würde. Ich sehe desshalb hier eine contradictio in adiecto, einen Mangel an exacter Begriffsbestimmung, wodurch der Unterschied zwischen den Gebieten der Phantasie und der Vernunft getrübt und unkenntlich gemacht wird.

Daher kommt es nun, dass Zeller wirklich gradezu erklärt, er könne das Gebiet des Wissenschaftlichen, welches bei Plato so deutlich durch die Erkenntniss der Ideen abgegränzt ist, von den Erzeugnissen der Sinnlichkeit und der Meinung nicht unterscheiden. Wir wollen ihn selbst darüber hören; er erlaubt sich dabei aber, seine eigene Verlegenheit Plato unterzuschieben, was zwar

unbillig ist, dennoch aber an der Thatsache selbst nichts ändert. Er fährt fort: „Wo jedoch das dogmatisch Gemeinte aufhöre und das Mythische anfange, lässt sich schwer ausmachen, und es ist offenbar Plato selbst nicht durchaus deutlich gewesen, denn grade aus diesem Grunde ist ihm die mythische Darstellung Bedürfniss. Der Punkt, dessen streng dogmatische Bedeutung am wenigsten bezweifelt werden kann, ist die Lehre von der Unsterblichkeit." Ebenso acceptirt Zeller aber dann auch die Präexistenz und die Strafen und Belohnungen im Jenseits u. s. w. Da er keine specifische Verschiedenheit zwischen dem Dogmatischen und Mythischen auffinden kann, so meint er, Plato bedürfe wegen seiner eigenen Unklarheit der mythischen Darstellung, Plato, sage ich, dem selbst die Mathematik noch nicht wissenschaftlich genug war, weil sie noch von Voraussetzungen ausgeht und nicht in dem reinen Elemente der Idee lebt. Darum bleibt Zeller nichts Anderes übrig, als eine rationalistische Auslese der Mythen. Was ihm gar zu arg ist, erklärt er für Mythus; was aber dem gesunden Menschenverstande nicht gradezu widerspricht, weil es sich auf Dinge bezieht, die derselbe ja nicht controliren kann, und was zugleich von gewissen moralischen Motiven empfohlen wird, wie z. B. die Strafen in der Hölle und die Belohnung der Guten, das hält er für dogmatisch. Wie man sieht, giebt es für Zeller gar keinen wesentlichen Unterschied zwischen Mythischem und Dogmatischem, sondern nur einen quantitativen. Unter Mythischem versteht er nur das Absurdeste, und da muss ihm natürlich die Gränze schwer zu ziehen sein. Er verfährt so, wie wenn man die Geschichte von Perseus und Andromeda zwar im Ganzen für mythisch erklären wollte, aber zugleich doch auch nicht für bloss mythisch, sondern auch für eine sehr beachtenswerthe Lehrrede; denn obwohl es sich schwer ausmachen liesse,

wo das Dogmatische aufhöre und das Mythische anfange, so könnte das doch am Wenigsten bezweifelt werden, dass die Rettung der Jungfrau durch einen Ritter ernst gemeint sei, und wenn auch ein solches Meerungeheuer in der Naturgeschichte nicht bekannt sei, so könne darunter doch vielleicht ein Krokodil gemeint sein. In allen Einzelheiten sei zwar das poetische Spiel nicht zu verkennen, im Ganzen und Allgemeinen sei es aber keine Mythe, sondern ein lehrhafter Bestandtheil des Systems, vorzüglich desswegen, weil die Handlung des Perseus auch von der Moral gefordert werde und die so von dem Fabelhaften befreite Lehrrede einen vortheilhaften Einfluss auf die Erziehung haben würde*).

---

*) Vgl. ausser den oben citirten Stellen bei Zeller auch S. 709: „Dass es nun aber ein Widerspruch sei, in allen Einzelheiten einer Lehre das poetische Spiel anzuerkennen, und sie doch im Allgemeinen für einen lehrhaften Bestandtheil des Systems zu halten (Teichmüller a. a. O., S. 209) wird man nicht sagen können." — „Und warum sollte auch ein Philosoph nicht sagen können: dass eine jenseitige Vergeltung stattfinden wird, halte ich für erweisbar, wenn ich auch die Unsicherheit aller näheren Bestimmungen über die Art, wie sie sich vollzieht, zugebe?" — Zeller geht hier von der Voraussetzung aus, es handle sich um eine Lehre, was nach Plato's Principien nicht gestattet ist; denn ein Leibnitz könnte dergleichen wohl behaupten, weil er individuelle Principien hat: Plato aber nicht, weil ihm das Individuelle nur dem diesseitigen angehört und ausser der Welt überhaupt nicht mehr existirt. Das jenseitige Leben im Himmel ist ihm nur die mythische Darstellung für die sich von der Sinnlichkeit zur Philosophie erhebende Seele, die Weisheit daher metaphorisch der Tod und zugleich ewiges und unsterbliches Leben. Zur Lehre gehört bei Plato nur, was durch die Vernunft erfasst werden kann; durch die Vernunft aber erfassen wir die Ideen; ein jenseitiges Leben und Leiden von Individuen kann daher nur eine Vorstellung (δόξα) sein. Darum hält Plato diese mythische Ueberlieferung für die Orthodoxie fest und will sie im Staat anerkannt wissen; in der Philosophie aber hat diese Mythologie keinen Platz. Und Zeller erkennt

Die Platonische Orthodoxie.

Ueber das Verhältniss von Mythus und Wissenschaft habe ich schon anderswo ausführlich gehandelt*). Plato erkannte nur das als Wissenschaft an, was in reinen Begriffen besteht und aus den selbstgewissen Principien abgeleitet ist. Allein eine solche Erkenntniss ist nicht für die Masse. Die Philosophen als Bakchen sind immer wenige, Thyrsusträger aber viele. Die Philosophen leben in der Wahrheit und hoch über dem Glauben und über den Gesetzen, welche für sie nicht gegeben zu werden brauchen. Für die niedere Stufe der Begabung und Ausbildung ziemt sich aber nicht die philosophische Darstellung, sondern diese mittleren Menschen müssen sich an die Orthodoxie halten, den väterlichen Glauben bewahren und den Gesetzen des Staates gehorchen. Für diese ist daher eine Darstellung der Wahrheit in dem Gewande des Mythus erforderlich, und eine solche braucht nicht erst erfunden zu werden, sondern ist schon durch heilige Ueberlieferung da, die man desshalb hochhalten und nur durch philosophische Kritik vor Verderbniss schützen muss. Die Wahrheit dieser Mythen besteht aber nicht darin, dass einzelne Stücke, auch nicht die wichtigsten derselben, wahr sind, sondern wie in jedem Gleichniss und jedem Beispiel nur darin, dass die Ideen darin abgespiegelt werden. Wie die sinnliche Welt ein Spiegelbild der Ideenwelt ist, wie die mathematische Welt nur eine Vorstufe und noch eine Verhüllung der reinen Begriffe ist: so ist auch der Mythus nur eine metaphorische Darstellung der Wahrheit. Um diese

---

diesen Widerspruch, wie wir oben S. 82 gesehen haben, sehr wohl, da er selbst anzeigt, dass die Seelen ja ohne Leib und ohne ihren sterblichen Seelentheil nichts erleiden könnten. Warum also Plato's Werke zu einer Anthologie von Widersprüchen machen!

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 161. 171. 175. 205.

allgemeinen Betrachtungen zu erläutern, wähle ich als Beispiel den Gorgias.

Beispiel: Analyse des Gorgias.

Im Gorgias behandelt Plato bei Gelegenheit der Rhetorik die wichtigsten sittlichen Fragen. Er zeigt dort, dass die Glückseligkeit nicht in einer Fülle sinnlicher Genüsse, Reichthum und grosser Macht bestehe, überhaupt nicht in irgend etwas Aeusserlichem liege, wohin die Masse der Menschen ihre Augen allein richte, wenn sie den Macedonier oder die Tyrannen glückselig preist und ein gleiches Loos sich wünscht, sondern in einem Zustand der Seele. Denn nur mit der Seele empfinden wir Glück oder Unglück, und die Seele kann von Furcht und allen Qualen der Leidenschaft zerrüttet, von der Nacht der Unwissenheit bedeckt, roh und verworren und also höchst unselig sein, während der zugehörige Mensch doch die höchste Gewalt im Staate besitzt und sich Alles gegen Alle erlauben darf. Plato beweist daher, dass man die eitlen Meinungen über das Glück aufgeben und nach der Wahrheit urtheilend zugeben müsse, dass vielmehr die nichts Bedürfenden glückselig sind*), dass das grösste Uebel die Schlechtigkeit der Seele und der gute Mensch am Glückseligsten ist, weil er keine Schlechtigkeit in seiner Seele hat**). Daraus folgt, dass Unrecht leiden besser ist, als Unrecht thun, und ebenso dass, wenn man Unrecht that, es besser

*) Gorg. 492 E. *οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες.*

**) Ibid. 477 E. *ἡ ἀδικία ἄρα καὶ ἡ ἀκολασία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς πονηρία μέγιστον τῶν ὄντων κακόν ἐστιν.* 478 E. *Εὐδαιμονέστατος μὲν ἄρα ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ, ἐπειδὴ τοῦτο μέγιστον τῶν κακῶν ἐφάνη.* 470 E. *τὸν μὲν γὰρ καλὸν κ' ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναί φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον.*

ist, Strafe zu leiden, als unentdeckt und ungestraft zu bleiben, weil man sonst der Besserung entgeht, welche uns das Gute zurückführt und uns heilt. Dies wird streng bewiesen als eine Wahrheit, die niemals widerlegt werden kann*).

Dieser ganze Beweis bewegt sich aber natürlich in philosophischen Begriffen, und Sokrates zwingt zwar den Polos und Gorgias zum Zugeständniss, aber er überzeugt sie nicht, und Polos sagt ihm wiederholt, dass kein Mensch dies glauben würde. Die Rhetorik dagegen, welche nicht wissenschaftlich ist, überzeugt, weil sie die Meinungen und Leidenschaften der Menschen als Argumente benutzt und daher den schon bestehenden Ueberzeugungen der Menge bloss dient und ihnen schmeichelt**). Die Masse der Menschen muss daher auf andre Weise angefasst werden, als durch Philosophie. Dafür weiss Plato sonst nun gewöhnlich die Erziehung anzuführen, die durch einen gerecht und weise verwalteten Staat gewährt wird; allein ein solcher Staat ist schwer herzustellen, und auch in diesem bliebe doch immer die Masse der Menschen unfähig der philosophischen Erkenntniss. Darum empfiehlt Plato überall die Religion, welche sich grade mit der Masse der Menschen auf den gleichen Boden stellt, indem sie auch nur in sinnlichen Bildern und von sinnlicher Seligkeit und sinnlichen Strafen im Jenseits redet und nicht aus der Sphäre der Vorstellung sich erhebt. Sie unterscheidet sich aber von der Rhetorik dadurch, dass sie ihre Beredsamkeit zur Besserung der Menschen anwendet und die philosophische Wahrheit in ihrer Mythenbildung abspiegelt und so eine Ueberzeugung hervorbringt, die

*) Gorg. 473. *τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.*

**) Ibid. 454 D sqq.

mit der Philosophie ganz übereinstimmt und sich nur wie Wort und Gedanke, oder wie Bild und Begriff unterscheidet.

Dass man nur so und nicht anders Plato mit Sicherheit und vollkommener Uebereinstimmung aller Lehren erklären kann, das zeigt indirect auch die Unsicherheit und Rathlosigkeit, in der sich die Interpreten Plato's früher befanden. Zeller's Bekenntnisse haben wir schon gehört; ich will hier noch H. v. Stein Zeugniss ablegen lassen, der sich mit wissenschaftlicher Vorsicht ausspricht. Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Bd. I, S. 176: „Nur das dürfen wir nicht ganz übergehen, dass der Schluss des Dialogs durch eine von dem sittlichsten Ernste erfüllte, und darum tiefergreifende Darstellung des Todtengerichtes gebildet wird. Diese Schilderung wird von Sokrates als ‚eine wahre Rede' bezeichnet, wenn auch Kallikles sie für einen Mythus halten mag, und wenn es trotzdem nicht leicht sein möchte, zu bestimmen, wie viel dem Plato diese wahre Rede in wissenschaftlicher Weise enthalte, so kann unsere Untersuchung sich doch schon damit begnügen, dass auch in ihr das allgemeine Thema des Dialogs, ‚von dem unbedingten, unaufhörlichen und unvergleichlichen Werthe der Tugend, von der Glückseligkeit des Gerechten' variirt wird." — Ich schätze an diesem Zeugniss v. Stein's besonders, dass er sich als Kenner Plato's durch den Ausdruck „wahre Rede" nicht hat verlocken lassen, den Mythus sofort der Ueberzeugung Plato's einzuverleiben, und wenn er auch darauf verzichtet, wissenschaftlich exact, was Wahrheit des Mythus bedeute, festzustellen, so sieht er doch klar ein, dass es sich dabei nur um eine Variation des philosophischen Thema's handelt und nicht etwa um eine über die philosophische Erkenntniss hinausgehende höhere Wahrheit. — Plato

schätzte aber die religiöse Orthodoxie nicht bloss, weil sie für den Adel und das Volk die einzig mögliche Form ist, in der sie an der Wahrheit Antheil nehmen, sondern er meinte, dass auch die Wissenden den Mythus benutzen können, um das trotz aller Wissenschaft in jedem Menschen noch vorhandene Kind wie durch ein Ammen-Zauberlied ruhig zu singen; denn während die Ritter und der Arbeiterstand an der dialektischen Erkenntniss überhaupt nicht theilhaben können, so haben die Auserwählten, die Erlöser oder die Wissenden doch immer auch Antheil an den unteren Zuständen der Seele und müssen desshalb der religiösen Orthodoxie nicht spröde den Rücken kehren, sondern können sie für den festbestimmten Kreis ihrer Geltung anerkennen und gebrauchen.

Wir wollen dies an dem Mythus im Gorgias verfolgen. Denn in diesem sorgt Zeus zunächst dafür*), dass die Gestorbenen nicht unwürdig an die verschiedenen Plätze im Jenseits gelangen. Um sie recht zu richten, will er, dass man sie ganz von ihren Umhüllungen ablöse, ihre schönen Leiber, ihre Abkunft, ihren Reichthum, ihre Macht ihnen abnehme, so dass die Seele ganz nackt sei und der Richter nicht wisse, welche Person er vor sich habe. Dann solle sie bloss nach ihrem innern Zustand in den Tartarus oder in die seligen Inseln vom Todtenrichter gesendet werden. Es ist dies genau das bildliche Analogon für die philosophische Betrachtung, durch welche Sokrates zeigte**), dass der scheinbar glückseligste König Archelaos in Wahrheit ein unglückseliger Mann sei, weil seine Seele, von Ungerechtigkeit und Unwissenheit erfüllt, schlecht und niedrig und des Guten bar sei. Obgleich diese ganze Unter-

*) Gorg. 523 sqq.
**) Ibid. 471 sqq.

weltsmythe daher dem Polos wohl als Ammenmärchen vorkomme, müsse man doch zugestehen*), dass sie mit der philosophischen Wahrheit übereinstimme; darum sei es gar sehr natürlich, diese Mythe als Mythe zu verachten, man könne aber doch nicht läugnen, dass sich etwas Schöneres und Wahreres nicht finden liesse, da sie der bildliche Ausdruck für die philosophische Erkenntniss sei, welche weder Polos noch Gorgias hätten widerlegen können. Diese philosophischen Sätze wiederholt er desshalb als Gedankeninhalt (λόγος) des Mythus zum Schluss noch einmal, nämlich, dass es besser ist, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun; dass man suchen müsse, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein, und dass es dem Schlechten besser ist, durch Strafe geheilt zu werden, als ungebessert zu bleiben. Hierin haben wir den Epilog: fabula docet; von einer Anerkennung des Mythus in einzelnen Ausführungen oder in den allgemeinen Grundlinien findet sich keine Spur; sondern nur die wichtige, dem ganzen Platonismus charakteristische Bevorzugung der religiösen Orthodoxie, die auf Besserung der Menschen ausgeht und der Philosophie in die Hand arbeitet, vor der schmeichlerischen Rhetorik, welche den Leidenschaften der Menschen dient, sie verführt und den ganzen Staat in's Verderben bringt.

---

*) Gorg. 527. *Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδὲν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πῃ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν· νῦν δὲ ὁρᾷς κτλ.* Im Folgenden vertheidigt er aber nicht den Mythus, sondern zeigt nur, dass seine philosophischen Sätze unwiderlegt und fest geblieben seien. Der Mythus bekommt seinen Werth daher nur als Spiegelbild dieser philosophischen Wahrheit. Dass aber das Mythische am Mythus nur für Kinder sei, bezeichnet er deutlich genug durch die hervorgehobenen Ausdrücke.

Wenn daher Zeller (l. l. p. 697) mit Beziehung auf den Gorgias erklärt: „Plato sagt deutlich, dass er jene Mythen nicht für blosse Mythen, sondern zugleich für sehr beachtenswerthe Lehrreden halte, und er knüpft aus diesem Grunde sittliche Ermahnungen an dieselben, die er unmöglich auf unsichere Fabeln konnte gründen wollen": so meine ich, dass wir dem Verständniss Plato's schwerlich durch solche Herodotische Treuherzigkeit der Auffassung näher kommen können. Vielmehr wird sich leicht einsehen lassen, dass der berühmte Aristotelische Satz, die Poesie sei wahrer und philosophischer als die Geschichte, aus der Platonischen Behandlung der Mythen und Dichter hervorgegangen ist. Und Plato liebt nicht nur überall seine philosophischen Sätze durch Mythen zu illustriren (Phaedr. p. 275), sondern dichtet selbst in dieser Weise; ich erinnere an die berühmte Höhle im Staat, welche die Welt und unsere Erkenntniss allegorisch abspiegelt. Zeller verfehlt aber nicht bloss gänzlich den Sinn der Platonischen Lehre, sondern entstellt uns auch das Bild des philosophischen Mannes. Hätte er sich an den Protagoras des Plato erinnert, so würde er Scheu gehabt haben, dieses zu wagen. Denn in diesem Dialoge fertigt Sokrates den Protagoras gründlich ab, als dieser, statt die philosophischen Fragen philosophisch zu erörtern, Mythen erzählt und Aussprüche der Dichter commentirt; solche Art von Erörterung, sagt Sokrates, sei eines gebildeten Mannes unwürdig und habe Aehnlichkeit mit den Gastgelagen des Pöbels. Denn da die ungebildeten Menschen mit ihren eignen Worten nichts Verständiges zu sprechen wüssten, liessen sie Musik machen und hätten Gemeinschaft durch die fremden Stimmen des Flöten- und Citherspiels. Gebildete Männer sollten aber diese Possen und Kindereien bei Seite lassen und sich ordentlich mit ihrer eignen Stimme unterhalten. Darum, meint er,

müsse man auch die Mythen und Dichter nicht statt der Philosophie gebrauchen; denn jene stehen nicht Rede auf die Frage, wie dies oder das gemeint sei, sondern der Eine lege sie so, der Andere anders aus. Und darum zwingt er den Protagoras, auf das einzig von ihm anerkannte Gebiet der Dialektik überzugehen, wo gebildete Männer allein die Wahrheit zu erforschen suchen*). Wenn sich Zeller daran erinnert hätte, dass Plato im Protagoras und Gorgias und in allen Dialogen kein anderes Tribunal als die Vernunft anerkennt, so hätte er sich gehütet, aus den Mythen beachtenswerthe Lehrreden zu machen und den Plato zu den Zechgelagen des Pöbels einzuladen. Plato benutzt als geistvoller Mann natürlich auch die Mythen, aber nicht, um dadurch etwas zu beweisen oder gar dadurch eine grössere Erkenntniss zu gewinnen, als durch die Philosophie, sondern um die philosophische Wahrheit auch für das Volk fassbar uud annehmbar zu machen, denn die grosse Menge, sagt er, vermag es nicht, in das reine Licht der Weisheit zu schauen. Darum setzt er neben die begriffliche Erkenntniss der Wahrheit auch noch die Orthodoxie, die für die Menge heilsam und unentbehrlich ist, und er ist vorsichtig mit der Auswahl der jungen Leute, welche überhaupt zu der Philosophie zugelassen werden sollen.

Warum greift Aristoteles die Platonische Unsterblichkeitslehre nicht an?

Eine interessante Frage, die man bisher noch nicht aufgeworfen hat, ist aber noch zu beantworten, nämlich die, wesshalb wir bei Aristoteles keine Angriffe auf die Platonische Unsterblichkeitslehre finden, die doch, wenn die Zeller'sche Auffassung Plato's richtig wäre, nicht

*) Protag. p. 347 C sqq. *τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πεῖραν λαμβάνοντας.*

nur in crassem Widerspruch mit der Aristotelischen Lehre stände, sondern auch die leichteste Handhabe zu Angriffen geboten hätte. Vom Zeller'schen Standpunkt aus lässt sich dieses Verhalten des Aristoteles gar nicht erklären; denn er hätte überall, in der Ethik, in der Psychologie, in der Metaphysik gegen diese angebliche Platonische Lehre vorgehen müssen, da sie bei Plato bedeutsam im Mittelpunkt des ganzen Systems steht. So aber lassen sich nicht einmal zweifelhafte Anspielungen auf dieselbe an solchen Stellen finden, wo, wie z. B., wenn er untersucht, ob Glück oder Unglück auch die Gestorbenen noch treffen kann, ein Kampf gegen den Zeller'schen Platonismus unumgänglich gewesen wäre*).

Folgt man aber meiner Auffassung, so ist das Problem sofort gelöst. Aristoteles stimmte nämlich mit Plato in dieser Lehre vollkommen überein, und zwar sowohl in Bezug auf die wissenschaftliche Fassung derselben, als auch in Bezug auf die mythologisch-metaphorische Darstellung für die populäre Paränese. Denn wissenschaftlich betrachtet verstand er wie Plato unter Unsterblichkeit die Philosophie, d. h. das theoretische Leben, welches uns zeitweilig eine intellectuale Anschauung Gottes giebt und zeitweilig dadurch unsterblich macht. Es ist dies das ewige Leben in der Zeit, welches die Götter immer geniessen**).

---

*) Eth. Nicom. I, 11.

**) Ibid. X, 7. *Εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.* Ibid. 8. *τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν γὰρ ἄλλων ζῴων οὐδὲν*

Aber auch mit der mythologischen Behandlung der Unsterblichkeitslehre scheint Aristoteles zufrieden gewesen zu sein; wir haben dafür zwei Zeugnisse. Das erste ist freilich zweifelhaft, könnte aber doch hierhergehören. Er lehrt nämlich, dass nur der Pöbel über die Unsterblichkeitsfrage nicht zur Klarheit komme, und zeigt dann, wie man über solche Fragen, in denen für und gegen geurtheilt werde, unwiderleglich reden könne, wenn man sich der Metaphern bediene*). Diese Regel könnte auf die Platonische Behandlung der Unsterblichkeitsfrage bezogen werden.

Das zweite Zeugniss ist sicherer; denn wir sehen aus den übriggebliebenen Nachrichten von den Dialogen des Aristoteles, dass er selber in mythologisch-metaphorischer Darstellungsweise diese Frage behandelt hat**), wie er denn auch in seinen wissenschaftlichen Schriften, z. B. in der Politik, anzeigt, dass man die religiösen Gefühle zu hygienischen Zwecken verwerthen müsse***).

Aristoteles konnte also Plato nicht gut angreifen,

εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. Ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν, αὕτη γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. Ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. De coelo II, 3. θεοῦ δὲ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος. Vgl. auch meine Abhandlung über „die Einheit der Aristotelischen Eudämonie" (Abhandl. d. Akad. d. Wissensch. Mélanges gréco-romains, [St. Petersburg 1859], T. II, p. 135), wo das Verhältniss des theoretischen Lebens zum praktischen genauer erörtert ist.

*) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begr., S. 342 f.

**) Vgl. ebendas. S. 348 f.

***) Vgl. meine Stud. z. Gesch. d. Begriffe, S. 164, und über die politische Organisation der Religion meine Abhandlung über „die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen" (W. Weber, Berlin 1859), S. 18.

weil er selbst nicht nur seine Auffassung theilte, sondern auch seine Darstellungsweise nachahmte. Die gestellte Frage ist hierdurch beantwortet und damit zugleich eine indirecte Widerlegung des Zeller'schen Platonismus und eine Bestätigung der richtigen Auffassung Plato's gewonnen.

Die Probe des Exempels kann man noch dadurch machen, dass man auf diejenigen Lehren hinblickt, welche Plato mit der Unsterblichkeitslehre unnöthiger Weise verknüpft hatte, z. B. die Lehre von der Seelenwanderung. Da diese Lehre einerseits mit der Physik und Psychologie des Aristoteles in Widerspruch steht, andrerseits kein religiöses Interesse hat, so fehlt es nicht an der gehörigen Aristotelischen Kritik*).

*) Ebenso verspottet Aristoteles erbarmungslos die Wassertheorie Plato's im Phädon, die Bewegung des Wassers im Tartarus und das Aufwärtsfliessen der Ströme u. s. w. Meteorol. II, 2. p. 355 b, 32 sqq. Die Wiedererinnerungstheorie scheint er aber sogar auch (nach Proclus Bericht) benutzt zu haben, natürlich nur in den populären Dialogen.

ANHANG.

§ 1.

Bergmann und Heinze.

1. Heinze.

Schon in meinem Heraklit*) wies ich auf das Urtheil Heinze's hin. Heinze hat, wenn auch kurz, doch deutlich angezeigt, dass die Forschung über Plato an einem Wendepunkt angekommen ist, dass man sich nicht mehr mit der bisherigen Auffassung, die im Wesentlichen durch Zeller vertreten ist, beruhigen kann, sondern dass die klar gewordenen Widersprüche zu einem wesentlich neuen Standpunkte hintreiben. Da er aber vorläufig bei einem Dilemma stehen bleibt, so erlaube ich mir, auf seine kritischen Bemerkungen Einiges zu erwidern, was ihn vielleicht meiner positiven Auffassung näher führen könnte.

Nachdem er von meinen Bemühungen gesprochen, sagt er**): „Uns scheint nun Teichmüller's Ergebniss durch die einfache Thatsache widerlegt, dass Plato so

*) Neue Stud. z. Gesch. d. Begr., Heft I: Herakleitos, S. X.

**) Literar. Centralblatt 1875, Nr. 27, S. 862.

viele Beweise für die Unsterblichkeit geführt hat. Teichmüller bespricht selbst ausführlich deren zehn.“ — Ich würde zugeben, durch diese Thatsache widerlegt zu sein, wenn es sich auch nur in einem einzigen dieser Beweise um individuelle Unsterblichkeit handelte. Da meine Analysen aber darthun, dass Plato nur von dem allgemeinen Wesen der Seele spricht, so müssen wir annehmen, dass in allen diesen, nicht ohne mythisches Spiel behandelten Darlegungen einerseits pädagogische Gesichtspunkte massgebend sind, andrerseits nur die Athanasie, welche die Philosophie immer darbietet, gemeint ist.

Heinze fährt fort: „Hätte Plato nur die Theilnahme der Seele an der Idee und insofern ihre Unsterblichkeit beweisen wollen, so brauchte er bloss die Existenz der Seele zu beweisen, aus der sich diese Art Ewigkeit von selbst ergeben hätte, und er hätte dann sehr viel vergebliche Mühe für ein viel leichter zu erreichendes Ziel aufgewandt.“ — Die Bemerkung wäre durchaus zutreffend, wenn ich dieses Ziel bei Plato vorausgesetzt hätte. Heinze wird mir aber wohl die Gerechtigkeit nicht verweigern, anzuerkennen, dass es sich dabei nicht um die blosse Theilnahme an einer Idee handelt, sondern um die Theilnahme an der ganzen Ideenwelt schlechthin. Denn jedes Existirende, Stein, Holz, Schmutz participirt, sofern es als ein solches (τοιοῦτον) existirt, an einer Idee. Plato's Ziel aber war, dass die Seele die ganze Ideenwelt als ihr Wesen und also selbst sich selbst erkennen sollte, um in dieser Schauung die Unsterblichkeit wirklich zu haben, welche die Philosophie darbietet, nämlich das ewige Leben in der Zeit, welches nur mit grosser Anstrengung und viel Katharsis als der schöne Kampfpreis unseres Lebens zu gewinnen ist. Eine grössere Gabe von den Göttern zu empfangen ist aber, wie Plato im Timäus sagt, nicht möglich, und dieses

Ziel ist unsere grosse Hoffnung nach dem Phädon und unser Liebesdrang nach der Erklärung der Diotima und die Spitze unsrer Erkenntniss nach dem Staat und unsre bedürfnisslose Glückseligkeit nach dem Gorgias und so in allen Dialogen die Lösung der Frage.

Heinze schliesst seine Bemerkungen dann mit dem Zugeständniss, dass die bisherige Auffassung Plato's zu einem Widerspruche führt: „Läugnen will Referent dagegen nicht, dass sich für die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit allerdings Schwierigkeiten erheben, die Teichmüller zu seiner Ansicht über diese Sache gebracht zu haben scheinen, und dass man zu dem Dilemma gedrängt wird: Entweder giebt es nach Platon eine doppelte Art von Ideen, individuelle Seelen und reale Objecte der allgemeinen Begriffe, oder es findet sich in Platon ein Widerspruch. — Dies ist scharf und treffend formulirt und die Anhänger der Zeller'schen Auffassung thäten gut, wenn sie sich die Nothwendigkeit, die individuellen Seelen ebenso wie ihre Ideen zu hypostasiren, recht zu Herzen nähmen. Ich freue mich aber, dass Heinze durch die Heranziehung des genauen logischen terminus „Dilemma" kräftig hervorhebt, dass diese Hypothese gänzlich unstatthaft und ebensowenig zulässig ist, wie die Annahme eines Widerspruchs in Plato. Mit Recht sagt er, dass die bisherige Auffassung Plato's mit einem Dilemma endigt, und dass also beide Möglichkeiten, sie zu retten, ausgeschlossen sind und bleiben. Dieses Resultat Heinze's sollte daher empfehlen, meine Lösung der Schwierigkeit wieder in Erwägung zu ziehen; ich löse aber diese Platonische Frage, indem ich mich nach dem Zwecke erkundige, den Plato verfolgte, als er noch ein anderes Princip ausser der Idee suchte. Wenn man das Seiende in den Ideen hypostasirt, und also die existirende Wirklichkeit schon hat, was braucht

man mehr? Plato war aber kein solcher Buchgelehrter, um sich an Existenzen zu weiden, die ausser der Welt schweben und schlechter als Träume sind. Er wollte die Welt erkennen. Was ist, das ist in der Welt und bewegt die Welt und muss von uns besessen (*κτῆσις*) und genossen (*εὐδαιμονία*) werden können. So bedurfte der Schüler des Kratylus das fliessende Princip, welches die Idee in sich aufnimmt und sie ihrer fingirten Transscendenz beraubt; denn wir können, wie Plato nachdrücklich hervorhebt, sie sonst weder erkennen, noch ergreifen, noch irgendwie an ihr theilnehmen. Unharmonisch und unmusikalisch darf nichts sein, was gut sein will: so müssen die Ideen Gemeinschaft und zwar die schönste Gemeinschaft mit dem Werden pflegen; denn es handelt sich um den eingeborenen Gott, um diese wirkliche Welt. In dieser ist alles Andre nothwendig um des Guten willen; das Gute selbst aber will als unser ewiges Leben in der Philosophie besessen und genossen werden*).

2. Bergmann.

Heinze weist am Schluss seines Endurtheils auf eine Arbeit von Bergmann**) hin, die wir wegen ihres höchst anregenden Inhalts noch berücksichtigen müssen. In Bergmann haben wir nämlich den dem Heinze'schen

---

*) Timaeus 68 E. *διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα καταν οεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μεταισχεῖν.* Das letztere bezeichnet Aristoteles nach diesem Platonischen Vorbild als das *οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ*, das erstere aber ist die Philosophie als *τὸ εὖ ζῆν*.

**) Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkte (Mittler, Berlin 1875).

unmittelbar vorhergehenden Standpunkt, auf dem, was bei Heinze Dilemma ist, noch als Alternative erscheint. Wenn Bergmann selbst tiefer eingehende Forschungen über Plato hätte anstellen wollen, so würde er vermuthlich bedeutende und neue positive Resultate uns dargebracht haben; so aber beschränkt er sich wesentlich auf eine sehr geistvolle, doch nur, wie er sagt, „skizzenhafte" Kritik der bisherigen Arbeit über Plato, indem er die „Kenntniss der Thatsachen voraussetzt" *). Er bezieht sich dabei besonders auf Boeckh, Bratuscheck, Ritter, Schleiermacher und Zeller; es darf aber nicht eingeräumt werden, dass die Lehre Plato's schon thatsächlich bekannt sei, und die scharfe Kritik, die Bergmann besonders gegen Zeller übt (dessen Auffassung sich doch als Resultirende der bisherigen gelehrten Arbeit betrachten möchte), hätte schon hinlänglich beweisen können, dass man bis jetzt noch keine allgemein anerkannte Thatsachen voraussetzen darf, sondern dass die Beurtheilung des Platonischen Systems sich zuerst in eine neue Erforschung desselben verwandeln muss. Hätte Bergmann meine neueren Arbeiten über Plato und Aristoteles schon gekannt, so würde seine Kritik andere Thatsachen vorgefunden oder doch mit anderen Standpunkten zu rechnen nöthig gehabt haben.

Bergmann's Kritik ist aber schon desshalb ausserordentlich schätzenswerth, weil sie zeigt, dass ein philosophischer Kopf die bisherige Auffassung Plato's sofort als haltlos zersetzen muss. Darum ist auch nach Bergmann's Standpunkt (S. 121) „kein Zweifel, dass die wahrhaft philosophische Gesinnung schon im Geiste des Aristoteles nicht mehr recht Wurzel zu fassen vermochte." Eine Ansicht, die Bergmann nicht begründet, die aber der bisher herrschenden Auffassung ebenso den Rücken

*) Ebendas. S. 78.

kehrt, wie sie mit der meinigen zusammengeht, da ich in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe ausführlich an allen Grundbegriffen gezeigt habe, dass Aristoteles seine Grösse bloss der systematischen Formulirung und Durchführung Platonischer Gedanken schuldet, und dass seine eigenen Gedanken entweder von Plato schon vorgebildet waren (wie z. B. Scheidung von κίνησις und ἐνέργεια) oder zu einem unphilosophischen Standpunkte abirren, wie z. B. seine Theologie.

Die Materie.

Beginnen wir mit der Materie. Hier findet Bergmann mit Recht in dem Sophistes einen Versuch gemacht, um das Nichtsein, das Geschehen, Anderssein und die Vielheit aus dem Begriff des Seins selbst abzuleiten und so den Dualismus zu überwinden, den er doch nach dem Timäus wieder dem Plato zuschreiben zu müssen glaubt, weil dort die Materie „als ein absolut Negatives, als ein substantielles Nichts" (S. 100) vorgestellt würde. Trotzdem urtheilt er treffend, dass man „dem grössten Denker aller Zeiten doch nicht den Ungedanken eines absolut nicht seienden Princips, eines wirklich daseienden Etwas, welches auf keine Weise da ist, anders denn als eine Hülfsvorstellung zutrauen sollte." Bergmann erkennt also sofort die Haltlosigkeit der bisherigen Auffassung Plato's; er kann uns aber leider, da er nicht selbst in die eigentliche Forschung eingegangen ist, die Lösung nicht bieten. Diese ergiebt sich erst, wenn man nicht bloss den Fehler, sondern auch den Grund des Fehlers in der bisherigen Darstellung gezeigt hat. Weil man sich einbildete, dass die Ideen alles Seiende wären, und weil man dieselben hypostasirte, so behielt man als ganz unbrauchbaren und daher absurden Luxusartikel die Materie übrig. Sobald man aber einsieht, dass nur Idee und Materie zusammen das wirk-

lich Seiende bilden, so erkennt man sofort die Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit dieses Begriffs der Materie, die natürlich für sich hypostasirt zum Unsinn wird.

Ebenso treffend kritisirt Bergmann den Zeller'schen Einfall, aus der Materie den leeren Raum zu machen. Er hebt nämlich „die Schwierigkeit hervor, dass dann die Materie als solche ein Gegenstand der mathematischen Erkenntniss sein müsste". Diese kurze deductio ad absurdum ergänzt meine früher gegebenen Widerlegungen. Man sieht eben, dass dieser Einfall überall in die schlimmsten Verlegenheiten führt.

Unklarheit Plato's.

Bergmann macht Plato den Vorwurf der Unklarheit besonders in Bezug auf „die Lehre von dem Antheil der sinnlichen Dinge an dem wahrhaft Seienden" und in Bezug auf die Materie, über welche er nur „mythische Auskunft" gebe. Doch weiss er auch dies gleich zurechtzustellen, denn der Begriff der Materie bot dem Alterthum überhaupt eine unüberwindliche Schranke. So treffend diese Bemerkung ist, so könnte man den Grund doch vielleicht noch deutlicher und zugleich mit historischer Nachweisung darlegen. Ich habe die Nothwendigkeit dieser mythischen Darstellung darauf bezogen*), dass Plato's Principien nur das Allgemeine enthalten, dass aus diesem aber, ohne eine mythische und willkürliche Setzung, niemals etwas Empirisches und also Individuelles abgeleitet werden kann. Es liegt desshalb in dieser Unklarheit ein indirecter Beweis für die Nothwendigkeit eines Atomismus oder einer Monadologie, womit ich hier eben weder Demokritismus noch Leibnitzianismus meine, sondern nur die Anerkennung individueller Principien als Buchstaben

*) Vgl. oben S. 57.

(στοιχεῖα) der Welt. Dass in der Sterilität bloss allgemeiner Principien der Grund der Platonischen Unklarheit liegt, erkennt man auch daraus, dass Plato den Atomismus, diese zweite Weltauffassung des Alterthums*), allein nicht mit in sich verarbeitet hat. Mit Unrecht sagt man zwar, er habe Demokrit's gar nicht erwähnt; er thut dies allerdings nur auf die groben Fehler, die in der Vorstellung des Unbegränzten (ἄπειρον) liegen, anspielend; das positiv Neue jedoch, welches in der Idee von individuellen Principien liegt, hat er nirgends geprüft und für seine eigenen Annahmen weder positiv noch negativ verwerthet. Das ist der Mangel Plato's.

Die Ideen.

Auch in der Ideenlehre bringt uns die Kritik Bergmann's einen Schritt vorwärts. Er macht es sehr einleuchtend, dass die bisherige Auffassung Plato's unstatthaft ist. S. 103: „Endlich könnte wenigstens ich mich nicht entschliessen, einem Plato den Unsinn zu imputiren, dass die abstracten Begriffe ein an und für sich Seiendes, Substantielles ausdrücken." Und S. 113: „Die Idee des Guten ist also keineswegs, wie Zeller voraussetzt, der hypostasirte abstracte Begriff des Guten — hypostasirte abstracte Begriffe sind die Ideen überhaupt nicht." — Bergmann verwirft also erstens die mythologischen Hypostasen, zweitens sieht er auch schon, dass man von dem Begriff der Idee, um Plato recht, d. h. philosophisch zu verstehen, zu dem Begriff der Seele weitergehen müsse; denn (S. 105) „in Platon's intelligibler Welt kann eigentlich nichts geschehen, dieselbe

*) Vgl. meine Vorrede zur Historia philos. Graec. et Lat. von Ritter u. Preller, fünfte Auflage, und meine Anzeige in den Göttinger Gelehrten Anz. 1875, Stück 38, S. 1187 ff.

stellt sich in einer gewissen Starrheit dar." Trotzdem müssen Ideen und Dinge (S. 107), obwohl sie als intelligible und sinnliche „gänzlich ausser einander" sind, doch auch wieder, sofern die Ideen „dem Sinnlichen Ordnung und Gesetz geben, in einander sein". Bergmann ist weit davon entfernt, diesen Widerspruch zu tadeln, aber er kann allerdings auch nicht die Lösung desselben angeben, sondern exponirt ihn nur (S. 108): „Für etwas den Sinnendingen bloss Immanentes hätte Plato die Idee nicht erklären können, ohne den Satz, dass das wahrhaft Seiende allein durch reines Denken erkannt werden könnte, aufzugeben, und für etwas Transscendentes nicht, ohne die sinnliche Welt schlechthin zu läugnen." — Ich habe in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe nun den Fehler gezeigt, der es mit sich bringt, dass jeder Philosophierende nach der bisherigen Auffassung Plato's mit Bergmann einen solchen unauflöslichen Widerspruch annehmen muss. Sobald man nämlich sieht, dass die Ideen für sich gar nicht existiren, so können sie auch keine Schwierigkeiten mehr machen. Sie können aber nicht eher existiren, als bis das Princip der Existenz, d. h. die Materie, an ihnen theilnimmt, d. h. als bis beide Principien Eins sind. Da die Ideen aber immer in dem Existirenden gelten und Kraft haben, so ist diese Einigung auch eine ewige, und von einem Dualismus in Plato kann gar keine Rede sein von dieser Seite her. Durch die Einheit mit der Materie befindet sich aber nach Plato's Schilderung die Idee in dem Zustand der Beraubung, sie hat sich selbst vergessen auf dem Lethefelde und am Vergessenheitsflusse Ameles. Sie muss daher sich zunächst nur als Sehnsucht, Trieb und Geburtswehen äussern, bis sie den Process der Reinigung und Bildung durchlaufend durch die Philosophie sich wiedererkennt und intelligibel wird. Dies ist ihr transscendenter Zu-

stand, der aber zugleich nur in dem existirenden philosophirenden Subjecte gegeben ist als ein Göttliches und Unsterbliches. Ich habe darum diese Auffassung Plato's Athanasianismus genannt, weil der grosse Kirchenvater, dessen Platonisch-Aristotelische Bildung in der Kirche durchdrang, sich die Parusie des Gottes im Menschen nach diesen Platonischen Grundbegriffen deutlich zu machen suchte; denn man wird dementsprechend immer die beiden Schritte thun müssen, erstens den Gott seiner Herrlichkeit zu berauben, damit er Natur und Mensch wird*), und zweitens in dem Menschen doch auch wieder die reine göttliche Kraft und Herrlichkeit aufzuzeigen und ein ewiges Leben in der Zeit anzunehmen, in welchem das reine Princip der Existenz mit dem rein von den Mischungen ausgesonderten Ideen zusammengeht. In allem Existirenden haben wir desshalb eine Mischung von Idealem und Realem, aber immer noch innerhalb der Vielheit, des Gegensatzes, Andersseins und Nichtseins, und daher der Bewegung und des Werdens; in der Philosophie aber geht das ganze reine Subject mit dem ganzen reinen Object in eine Einheit zusammen, da

---

*) Diese Kenose des Gottes ist z. B. deutlich in der Epist. ad Philipp. II, 6. *Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεοῦ. ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος κτλ.* Christus war Gott und konnte ohne Usurpation sich Gott gleich setzen (wie auch bei Johannes I, 1. *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*); gleichwohl verzichtete er auf diese transscendente Herrlichkeit und entleerte und beraubte sich derselben, indem er Fleisch wurde. So wird der Gott immanent. Im Fleische lebend tritt aber nun die ursprüngliche Herrlichkeit an's Licht hervor, die über alle irdische Natur hinausgeht. Es entsteht desshalb ein transscendentes, ewiges und göttliches Leben, ein Himmelreich in der Welt, das rein intelligibel ist und mit fleischlichen Sinnen nicht geschaut werden kann. Das ist die religiöse Fassung des Platonismus.

die Philosophie Selbsterkenntniss ist und unser Selbst die Idee ist. Ewiges Leben ist desshalb die Lösung der Platonischen Frage.

Die Seelen.

Ich erkenne jedoch mit Vergnügen an, dass Bergmann durch seine philosophische Arbeit zu diesem Resultate ebenfalls gelangt ist; nur konnte er, durch die bisherige Auffassung Plato's gehindert, mehrere Schwierigkeiten nicht überwinden, die sich störend und die Klarheit der Gesammtauffassung sehr beeinträchtigend in seine Gedanken einmischen.

Sehen wir zunächst die positive Seite. Bergmann erkennt S. 108, dass „die Vernunft oder bestimmter der vernünftige Geist ein *νοητόν* und *ὄντως ὄν* sein muss", und dass „Leben und Vernunft überhaupt dem wahrhaft Seienden eigen und dass dieses Leben und diese Vernunft jedesmal einer Seele innewohne". Es fehlt dieser treffenden Betrachtung nur die eine Ergänzung, dass die Seele auch nach Plato immer in einem Leibe wohnen muss*). Nimmt man dies hinzu, so sieht

*) Tim. 30 B. *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνετεκταίνετο.* Ebenso Philebus 29 A sqq. u. 30. *τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;* Durch das *ἔχειν* und *ἔχον* ist schon angedeutet, dass die *μέθεξις* immer einen Leib verlangt; denn ein *μετεχόμενον* ist nur, wo ein *μετέχον* ist, und das letzte Subject ist die Materie. Vgl. auch oben S. 83 u. Tim. 32 C. *ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς ξυνέστησεν αὐτὸν ὁ ξυνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅ τι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελείων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν κτλ.* Ebenso bezeichnet Plato es als Hinken, wenn die körperliche Seite des Menschen nicht ebenso ausgebildet ist, wie die geistige de Republ. 535 D.

man, dass Bergmann das von mir gewonnene Resultat ausspricht. Darum folgert er auch weiter S. 113: dass es „nicht nur ein begreiflicher, sondern ein nothwendiger Gedanke ist, dass die Idee des Guten absoluter vernünftiger Geist sei, der als solcher auch persönlich ist“*) und S. 114 zugleich „ein concretes Wesen, durch welches und in welchem alle andern Wesen sind, soweit sie gut sind, d. h. so weit sie wahrhaft sind“. Die endlichen Wesen, die Ideen und Seelen lässt Bergmann desshalb zu Gedanken und Momenten Gottes werden. Obgleich seine Darstellung im Ganzen zu hoch über dem hermeneutischen Wege dahin schwebt, hat er doch offenbar sicher erkannt, dass die leeren Hypostasen der Ideen aufgegeben werden müssen, und dass der ächte Plato (S. 116) „Realität und Idealität nicht als einander ausschliessende Gegensätze betrachtet“, sondern in dem concreten Geiste die Einigung vollzieht.

Weil Bergmann aber durch die bisher herrschende Auffassung in seinem Räsonnement gehindert wurde, so konnte er einerseits nur dahin kommen, die Widersprüche derselben nachzuweisen, andererseits aber keine befriedigende Lösung finden. Die Idee war als intelligible Substanz betrachtet. Nun findet Bergmann aber (S. 110), dass die Seele sich selbst erkennt und also auch eine intelligible Substanz, also auch eine Idee sein muss. Er argumentirt daher schlagend gegen Zeller, indem er den Beweis syllogistisch kurz zusammenfasst und schliesslich fordert: „Zeller sollte entweder auch den Schlusssatz ‚die Seele ist eine Idee‘ anerkennen oder

*) Dass Bergmann auch Persönlichkeit fordert, ist wohl ein Missverständniss. Vgl. darüber meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., Heft I: Herakleitos, S. 186 ff. u. Gesch. d. Begr. d. Par., S. 154 Anm.

einen Widerspruch bei Platon statuiren." Diese Alternative ist die Widerlegung der bisher geltenden Auffassung; aber sie ist keine Lösung, wie Heinze mit Recht bemerkt, sondern ein Dilemma. Denn wenn man nun wirklich mit Bergmann den Widerspruch zwar zugäbe, die Seele aber zu den Ideen rechnete, so bekäme man (Bergmann, S. 112) „zwei Klassen von νοητά oder Ideen, individuelle Geister und übersinnliche Gattungsganze in Bezug auf die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt". Allein dies würde den ganzen Platonismus zerstören; denn diese individuellen Geister haben ja gar keinen andern Inhalt als wieder die Ideen, durch deren Erkenntniss sie zur Vernunft kommen. Setzt man sie also mit Bergmann coordinirt neben die Ideen, so können sie nie zur Vernunft kommen, da die Vernunft nicht von Aussen in die Seele herein kommt, sondern das Wesen desjenigen Geistes selbst sein muss, welcher, indem er sein Wesen erkennt, vernünftig wird. Die Seelen können daher nun und nimmer eine Classe von Ideen sein; die Seele hat nichts ausser sich, am wenigsten aber die Ideen, ohne die sie weder sein, noch sich und die Welt erkennen könnte. Die Seele hat die ganze Ideenwelt in sich. Die Ideenwelt ist ihre wahre Natur, ist, bildlich gesprochen, das einst geschaute, beim Eintritt in die Existenz aber vergessene Urbild der Wahrheit, an das sie sich, wenn sie vernünftig wird, wieder erinnert. In der Philosophie geht das Existirende mit dem Sein, das Denkende mit dem Gedachten, das reine Subject mit dem reinen Object zusammen.

Ausser dieser Schwierigkeit, die erstens in der Inhaltslosigkeit der individuellen Seelen liegt, zweitens in der Aufhebung der Erkenntnisstheorie, entsteht für Bergmann dann aber noch die schlimme Consequenz, die ebenfalls der bisher herrschenden Auffassung als ein innerlich zerstörendes Gift innewohnt, dass sich dadurch

der Platonismus nothwendig zu einem Atomismus umwandelt. Denn wenn man auch so inconsequent wäre, den Atomismus nur für die Seelen und nicht ebenso für alles übrige Existirende gelten zu lassen, so würde doch auch schon dieser einseitige Atomismus der Seelen so vollkommen im Widerspruche stehen mit den Platonischen Principien, die nur das Allgemeine enthalten, und mit seiner ganzen Physik, Physiologie, Ethik und Erkenntnisslehre, dass es wohl eine überflüssige Arbeit wäre, dieses noch ausführlich zu beweisen.

Die scharfsinnige Bergmann'sche Untersuchung zeigt also klar die Haltlosigkeit der bisherigen Platonischen Auffassung und trifft mit ihren kühnsten Forderungen den Zusammenhang, den auch ich zu zeigen versuchte. An Bergmann's Arbeit ist nur das nicht zu halten, was sich von den Trümmern der alten Auffassung noch an seine Gedanken zerstreuend und verdunkelnd angehängt hat.

---

§ 2.

Die Kritik der Platonischen Dialoge.

Zum Schluss muss noch eine wichtige Frage aufgeworfen werden, die eigentlich als Cerberus am Eingang aller Verhandlungen über Plato stehen müsse. Es fragt sich nämlich: was wissen wir überhaupt von Plato's Lehre? Da bis heute Streit herrscht über die Aechtheit der meisten oder aller Platonischen Dialoge, da bis heute die historische Reihenfolge der für ächt oder unächt gehaltenen Dialoge von Niemand unumstösslich oder auch nur mit grosser Wahrscheinlichkeit bewiesen ist: so fehlt wie es scheint, einer Verhandlung über Platonische Philosophie jeder kritische Boden. Sollte man daher,

wie es den Anschein hat, zu einer Einstimmigkeit über die Anerkennung der Werke Plato's nicht gelangen, so müsste eine Darstellung des Platonismus ad calendas Graecas verschoben werden. Und sollte man erst über jeden Dialog so umfassende Werke, wie das von Peipers über den Theätet, abwarten, so würde das Reden über Plato ebenfalls recht lange feiern müssen.

Meine obigen Untersuchungen werden durch diese Schwierigkeiten insofern aber nicht beeinträchtigt, als ich mich mit Zeller, Heinze und Bergmann auf demselben Boden der Voraussetzungen bewege. Die Frage ist nur, ob diejenigen, welche von andern Voraussetzungen ausgehen, von diesem Streite überhaupt berührt werden können. Darüber ausführlich zu handeln, ist hier nicht meine Absicht. Ich will mich vorläufig damit begnügen, meine Ueberzeugung ausgesprochen zu haben. Ich meine nämlich, dass die Kritik bis jetzt noch kein immanentes Princip gefunden hat, nach welchem der Platonismus überhaupt und die Entwicklung Plato's im Besondern mit sicherer Besonnenheit erkannt werden könnte. Dazu werden sich Werke der Jugendzeit, die wegen ihrer üppigen Phantasie und ihres ringenden und ahnenden Denkens die noch unabgeschlossene Empfänglichkeit und Bildsamkeit des Autors verrathen, am Wenigsten eignen. Wie nach unserem geistvollen K. E. v. Baer die Zielstrebigkeit der Natur als Princip aller Forschung angenommen werden muss, so, glaube ich, werden wir auch über die Entwicklungsgeschichte eines Plato am Sichersten urtheilen, wenn wir zuerst sein Ziel, seine reifste und abgeschlossenste Weltauffassung, in's Auge fassen; denn der Blick auf seine Anfänge und auf die Einflüsse, die er von den verschiedensten Seiten empfing, wird doch immer wieder auf das Ziel hinführen, zu welchem ihn diese Antriebe hinbewegten. Wie Aristoteles als Princip der verglei-

chenden Zoologie aufstellte von der höchsten und vollendetsten Form auszugehen, weil er an dieser erst den Massstab für die Entwicklungsstufe aller früheren und unvollkommeneren Thierformen zu haben glaubte, so halte ich es auch allein für angezeigt, mit dem vollendeten Plato anzufangen, um danach den werdenden auf seinem Wege zu verstehen. Nach diesem Princip die Entwicklungsstufen Plato's zu verfolgen, halte ich für eine nothwendige und höchst fruchtbare Aufgabe, für deren Lösung die widerstreitenden, scharfsinnigen Analysen und Kritiken von Peipers, Bonitz, Schaarschmidt, v. Stein, Ueberweg, Susemihl, Zeller, Sauppe, Steinhart u. A. werthvolle Beiträge geliefert haben, ohne dass man freilich ein allgemein anerkanntes Resultat bis jetzt verzeichnen könnte.

Untersuchungen über den Sprachgebrauch der einzelnen Dialoge, wie sie Eucken in Bezug auf den Partikelgebrauch in den Aristotelischen Schriften angestellt hat, wären dazu von nicht geringem Werthe. Doch kann die Aechtheit eines Dialogs nach solchem Massstabe allein nicht gemessen werden; denn Plato zeichnet sich durch eine unvergleichliche Empfänglichkeit vor fast allen andern Philosophen aus, wie er denn in sich alle die früheren Richtungen der Philosophie mit Ausnahme des Atomismus aufgenommen und verarbeitet hat, und zwar nicht bloss in der mehr äusserlichen und gelehrten Weise des Aristoteles, sondern indem er, mit einer universellen Natur begabt, das Leben und den Geist dieser Richtungen in sich zu erwecken und alle in einem höher organisirten Leben als verschiedene Functionen zu verwerthen wusste. Wegen dieser grossen Receptivität Plato's dürfen wir auch grössere Schwankungen in seiner Entwicklung und seiner Darstellungskunst annehmen und selbst seinen Stil nicht überall gleich zu finden erwarten. Wie sollte er bei seinem

langen Aufenthalte bei den Pythagoreern in Italien starr in seiner Sprechweise geblieben sein, wie sollte er bei seinem Verkehr mit den eleatischen Männern in Megara nicht auch eine Epoche gehabt haben, wo ihm die dialektischen Eintheilungen und das Disputieren in den abstractesten Begriffen als höchste Stufe philosophischer Kunst gegolten habe! Wie kann man überhaupt einen Mann aufweisen, der, über ein halbes Jahrhundert forschend und schriftstellerisch thätig, nicht Schwankungen der Lehre und Veränderungen des Stils ausgesetzt gewesen wäre! Von Fichte und Schelling gar nicht zu reden, die sich fast alle Jahre metamorphosirten, denke man nur an Leibnitz und Kant und frage sich, ob man ohne historische Zeugnisse bloss nach inneren Kriterien geneigt sein würde, das Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis und die Théodicée, die Schrift: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen und die Kritik der Urtheilskraft demselben Verfasser zuzuschreiben! Wenn man aber so ungeheure Differenzen des Stils und der philosophischen Kraft bei modernen Autoren als natürlich annimmt und gutwillig erträgt, bloss weil man anderswoher weiss, dass sie von demselben Autor herrühren, ist es dann besonnen und gerecht, bei Plato eine vollkommene Gleichförmigkeit in Stil und Gedanken zu fordern? Und wenn man nur durch historisch sichere Daten die Autorschaft Plato's selbst von den anerkannt unächten Dialogen wüsste, so würde es nicht an den gelehrtesten und scharfsinnigsten Commentatoren und Biographen fehlen, welche uns klar beweisen würden, wie Plato grade durch diese Auffassungen und Entwicklungsformen hätte hindurchgehen müssen und warum alle solche innere und äussere Widersprüche entweder beabsichtigt oder durch die Zeitverhältnisse nothwendig geworden seien.

Darum halte ich einen gewissen Skepticismus in

Betreff der Anerkennung Platonischer Dialoge für den angezeigten Standpunkt. Man muss aber nicht bloss den Gläubigen gegenüber skeptisch sein, sondern ebenso denen gegenüber, welche uns die philosophisch wichtigsten und einer von ihnen sogar alle Dialoge bis auf Bruchstücke des Staats, rauben wollen. Durch diesen Standpunkt wird aber der Gebrauch aller dieser Dialoge nicht ausgeschlossen. Denn erstens wird sich unschwer beweisen lassen, dass keiner von den die ganze Weltauffassung berührenden Dialogen nach der Aristotelischen Zeit verfasst sein kann, da die wesentlich und ursprünglich Aristotelischen termini*) sich in denselben nicht vorfinden, was sowohl bei zusammenarbeitenden als bei streitenden Schulen undenkbar wäre. Zweitens aber kann man ja von den etwa vorkommenden Differenzen in den einzelnen Dialogen absehen und nur diejenigen Lehren herausheben, die sich überall andeutungsweise oder ausdrücklich und reif entwickelt vorfinden, und die mit der letzten von Aristoteles angefeindeten Gestalt der Platonischen Lehre in Uebereinstimmung sind. Aristoteles Kritik selbst darf freilich nicht einseitig benutzt werden, da er, wie ich gezeigt habe, dem Plato die widerstreitendsten Vorwürfe macht, so dass erst der Vergleich mit den Dialogen beweist, welche Lehre und in welchen Worten vorgetragen sie ihm die Gelegenheit zu diesen entgegengesetzten Behauptungen bot. Möge man daher diese Dialoge für ächt oder für Arbeiten der Schule erklären, immer können sie, mit dieser Vorsicht benutzt, zur Darlegung des Platonismus gebraucht werden. Ja selbst aus dem Minimum von Platonischer

*) Abgesehen von den neuen Ausdrücken in den logischen und naturwissenschaftlichen Schriften denke man an die allgemeinsten termini, z. B. die in dem Gegensatz von κίνησις und ἐνέργεια und von δυνάμει und ἐντελεχείᾳ gegebenen.

Lectüre, das uns Krohn übrig zu lassen für gut findet, würde sich ohne Schwierigkeit dieselbe Lehre wieder construiren lassen.

Wenn aber einige Kritiker die speculativsten Dialoge Plato's verdächtigen, weil darin entschiedene Spuren polemischer Stellung gegen Aristoteles vorkommen: so darf ich umgekehrt das Postulat aufstellen, dass wir, sollten sich in keinem der erhaltenen Dialoge polemische Wendungen gegen die Aristotelische Stasis finden, die interessantesten Dialoge Plato's für verloren gegangen erklären müssten. Denn die Selbständigkeit des Aristoteles reicht mit mindestens zehn Jahren in die Platonische Schriftstellerthätigkeit hinein, und grade die letzten Jahre Plato's scheinen, wie das ja auch bezeugt ist und als ziemlich allgemein gültig auch an unseren modernen Philosophen exemplificirt werden kann, sehr fruchtbar gewesen zu sein. Dass Plato nun Abstinenz geübt habe gegen die neugeprägten termini des Aristoteles, ist ebenso begreiflich, wie es unbegreiflich wäre, wenn er gegen die Kritik desselben nicht Stellung genommen und nicht in vornehmer Weise und auf die grossen Grundgedanken seines Systems, von denen auch die Aristotelische Weisheit abfloss, zurückgehend, seine Lehre als die umfassendere und höhere hingestellt hätte. Auch dürfte es Niemand wundern, wenn er, wie das unsere älteren Zeitgenossen an Schelling im Verhältniss zu Hegel erlebt haben, einige Gedanken, die wir eher für Aristotelische halten möchten, sich selbst vindicirt hätte. Wir müssen desshalb a priori eine Reihe Platonischer Schriften postuliren, in denen die Beziehung auf Aristoteles dem Kenner in die Augen fallen wird.

Mit diesen Bemerkungen wollte ich nur meine Stellung zu der Platonischen Kritik im Allgemeinen aussprechen; die specielle Durchführung dieser Gesichtspunkte gehört nicht hierher. Ich glaube aber genug

gesagt zu haben, um die Art der Quellenbenutzung in genügendes Licht zu setzen, die mir, wenn man nicht überhaupt auf ein zusammenhängendes Ganzes Platonischer Lehre verzichten will, die sicherste und besonnenste zu sein scheint.

Index.

Aberglauben 3.
ἀνάβασις 64.
ἀναθυμίασις 20 Uebergang dieses Begriffs in die Entelechie.
Apokrypsis 18.
Apusie 74.
Archelaos 98.
Aristoteles 12, 31 Topic., 35 Poëtik, 38 Topic., 64, 72, 48 φύσις Metaph., 86, 100, 102 Eth. Nicom., 103 De coelo, 104 Meteorol., 108, 109 f.
ἀτάκτως 62.
ἀτελής 44, 115.
Athanasianisch 85.
Atomismus 12, 54, 112, 118.

v. Baer 119.
Bergmann 1, 108, 119 ff.
Bewegung 63, 68, 88.
Boeckh 109.
Bratuscheck 109.

Du Cange 37.
Chronikenmanier 1, 61.
Cicero 36.
χωλὴ ζωή 44.

Dämonisches 88.
δέχεσθαι 33.
Democrit 112.
Denken 64 (bei Plotin).
δικαίως 36.
Dionysos 34.

εἰλικρινές 20, 85.
ἔκγονος 52.
ἐγγίνεσθαι 30.
ἐνεῖναι 30, 32.
ἕνεκά του 69.
Energie 63, 122.
ἐπανάγειν 37.
ἐπί 36, latein. in.
ἐπιθυμία 80.
ἐπιφορά 23, 32 ff.
Erlöser 37, IX.

Eucken 120.
Ewiges Leben 6, 13, 16, 86 f., 106, 115, v.

Fichte 121.

γένεσις 52.

Hegel 123.
Heinze 30, 104 ff. 119.
Heraklit 43, 86, XII.
Hinken 44, 115.
Horaz 28, 71.
Hylozoismus 53, 83.

Idee 13, 43, 45, 58, 64, 66, 76, 83, 107, 112.
Identität 9, 17.
Individualität 3, 15, 16, 39 ff., 43, 47 f., 50, 56, 87 ff. 93.
inductio 36.
inferre 36, inferentia 37, inference.
Intelligibles 45.
Johannes 114 Evangel.
Justinus 49.

κατάβασις 64.
Kant 123.
Kenose 114.
Krieg 52 Herakl. Platon.
Krohn 5, 21, 23 f. 58, 123.

Leibnitz 56, 121.
Leiden 68, 71.
λόγος 76, 99.

Monadologie 111.
Materie 64, 71, 73, 82, 85, 89, 110 f., 115.
Mathematik 65, 85.
Megariker 83.
μέθεξις 59, 83.
Mythus 3, 7, 10, 26, 42, 57, 77, 84, 90 ff.

Nahrung 20.
Namen 34, 35 f. 38.

παραγίγνεσθαι 30 ff.
παρὰ φύσιν 69.
Parusie 28 ff.
Paulus 114 Philipperbrief.
Peipers 119 f.
Persönlichkeit 116.
Philosophie 6, 16, 19, 87 f. 94, 96.
Plato Charmides 32 u. 34. — Cratylus 85. — Eythydem 31. — Gorgias 31, 95, 98, 99. — Hipp. maj. 31. — Laches 32. — Leges 36. — Lysis 31. — Parmenides 83. — Phaedon 30, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 50, 86, 87. — Phaedrus 16. 100. — Philebus 65. — Politicus 34. Protagoras 100 f. — Sophistes 34. — Staat 5, 16, 17, 22, 34, 115. — Symposion 6, 49, 107. — Timaeus 6, 13, 16, 44, 61, 67, 70, 73 f., 76, 88, 106, 108, 115.

Quintilian 36.

Raum 111.
Religion 4, 96.
Rhetorik 96.

Sauppe 120.
Scharschmidt 120.
Schelling 123.
Schleiermacher x.
Seele 18, 43, 60 ff., 67, 77 ff., 84 ff. 117.
Sensibel 45.
Sextus Empiric. 34.
Sich selbst bewegend 67 ff.
Sokrates 37.
Spengel 38.
Stallbaum 34.
v. Stein 97, 120.
Steinhart 120.
Sterne 52.
Subject 85 ff. 88.
Sünde 70.
Susemihl 120.
σύνθεσις 18, 44, 82.
Tartarus 98.
Thales 68, 84.
θάτερον 67, 82 ff.
θαύματα 88.
θυμός 80.
τιθήνη 61.
τόδε 89.
τοιοῦτον 89, 106.
Transscendenz 20, 85.
Ueberweg 61, 120.
Unsterblichkeit 2, 4, 6, 82.
ὑπομένον 89.
Vogel 86 des Phädon.
Wahrheit 94 Kriterium.
Xenophon 37.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.